<36603756550011

<36603756550011

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. Un. 542m - 1

R.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

ERSTES DOGMATISCHES SYSTEM

DER

PHILOSOPHIE.

ERSTER BAND

DIE GRUNDWISSENSCHAFT

IN DER RELIGIONSLEHRE

VON

D. FERDINAND CHRISTOPH WEISE,

HOFRATH UND PROFESSOR ZU HEIDELBERG.

HEIDELBERG, 1820.

GEDRUCKT AUF KOSTEN DES VERFASSERS.

31

PHILOSOPHISCHE

RELIGIONSLEHRE.

EIN VERSUCH

DIE EDLEN KÄMPFER DEUTSCHLANDS UM DAS HÖCGSHSTE GUT DER MENSCHHEIT ZU VERSÖHNEN

VON

D. FERDINAND CHRISTOPH WEISE,

HOFRATH UND PROFESSOR ZU HEIDELBERG.

HEIDELBERG, 1820.

GEDRUCKT AUF KOSTEN DES VERFASSERS.

Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen!

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorrede.

War je eine Zeit, wo das Bedürfniſs, einer geläuterten, durch kritisch psychologische und rein philosophische Forschungen innerhalb der Gränzen des menschlichen Geistes sich bescheiden haltenden philosophischen Religionserkenntniſs, höchstes Bedürfniſs geworden, so ist es die unsrige, worin die Revolution der Philosophie ihren Culminationspunkt in der vollendeten Revolutiou ihrer höchsteu Spitze, der Theologie, erreicht hat. Folgende Thatsachen unserer Tage legen dies dar:

Zwei Gelehrte, Archidiaconus Claus Harms zu Kiel, und Professor Eschenmayer zu Tü-

bingen haben, was das Ganze der Religions-philosophie betrifft, den Culminationspunkt erstiegen, indem sie der menschlichen Vernunft, Gott aus eigener Kraft zu erkennen, die Möglichkeit ganz absprechen, und nur noch eine positive Offenbarung zulassen, welche einzig die Erkenntnifs Gottes vermitteln solle. Im Einzelnen wurde die in praktischer Hinsicht wichtigste religiöse Erfahrungslehre vom Schöpfer und der Schöpfung der Welt, und was die nothwendige Folge davon ist, auch die Erfahrungslehre von der Erhaltung und Regierung der Welt in der Vorsehung Gottes — da ohne Schöpfung schlechterdings keine Vorsehung im wahren Sinne gedacht, ja die Vorsehung nur als fortwährende Schöpfung angesehen werden kann — geläugnet. Thilo nahm den Schöpfer, und ein Anhänger der Identitätsschule, der geistvolle Schirmer, machte einen Hauptsturm auf die Schöpfung, welche nach ihm ohne Ungereimtheit gar nicht gedacht werden könnte.

Endlich verwirft Hillebrand jede Erkenntniſs positiver und negativer Eigenschaften oder Begriffe Gottes, worin die ganze Religionswissenschaft als endliche Erkenntniſs des Unendlichen lebt und sich bewegt, und will die ganze Theologie auf das Abstractum, das reine Wissen des Absoluten der Vernunft in der Idee, beschränkt wissen. Damit ist der revolutionäre Cyclus in der Religionsphilosophie im Ganzen wie im Einzelnen vollendet.

Vor Allem möchte man fragen: woher es wohl komme, daſs bei der rastlosen Thätigkeit deutscher Philosophen und Theologen neuerer Zeit so wenig für die Ausbildung der Religionswissenschaft gewonnen, ja daſs sie vielmehr von dem Ziel ihrer Vollendung immer weiter entfernt worden sey, indem solche harte Angriffe wie die genannten, die ihr ganzes Daseyn der Gefahr der Zernichtung aussetzen, gemacht, so wie dem gefährlichen Mysticismus der freieste Spielraum eingeräumt wurde?

Im Allgemeinen läſst sich hierauf antworten, daſs die Religionswissenschaft unter allen philosophischen Lehren die schwerste ist, denn ihr hehrer Gegenstand betrifft das Höchste des Gemüths und das Tieſste des menschlichen Geistes, sie ist daher das Zenith der Wissenschaften. Insbesondere aber lassen sich die nähern Ursachen aus den zu bedeutendem Ansehen sich emporgeschwungenen philosophischen Schulen neuerer Zeit zur Genüge angeben.

Die erste Kantische Schule hat durch die Spaltung der Vernunft in theoretische und praktische, ohne deren Wiedervereinigung in einem Höhern, die Unmöglichkeit begründet, das reine Wesen der Vernunft zu erforschen, sie läugnete ihr daher die Kraft ab, Gott wissenschaftlich zu erkennen, und lies ihr nur noch den praktischen Glauben an Gott übrig, und in ihm bloſse subjective Überzengung, mit cusdrücklicher Ausschlieſsung der Erkenntniſs Gottes durch rcine speculative Vernunft.

Die Jacobische Schule ging mit ihrem Haupte von dem Satze aus: „Jeder Weg der Demonstration Gottes geht in den Fatalismus aus.“ Demnach durfte die Vernunft nur ein passives Wahrnehmungsvermögen, an Gott zu glauben, seyn; alle wissenschaftliche Erkenntnifs von Gott war hier streng verbannt.

Die Fichtesche Schule beschlofs in ihrem Haupte mit dem Satze: „Die zur göttlichen Liebe gewordene und in Gott sich selbst vernichtende Reflexion ist der Standpunkt der höchsten Wissenschaft, die Liebe ist daher höher als alle Vernunft, und ist selbst die Quelle der Vernunft.“

Hier ist also die Vernunft in einen passiven Zustand des Gemüthes verwandelt; wie könnte sie also noch rein thätig in Gottes Erkenntnifs seyn?

Endlich hat die Schelling-Hegelsche Identitätsschule die Krone der endlosen Verwirrung auf's Haupt gesetzt. Denn nach ihr ist die Vernunft der leibhafte Gott selbst in

der Erscheinung, göttliche und menschliche Vernunft, göttliche und menschliche Erkenntniſs, sind ganz Eins. Was bedarf es also noch weiter einer eigenen Religionswissenschaft, da die ganze Philosophie nichts anders als göttliches Wissen im Menschengeiste, dieser der wahre Gott auf Erden, in ihm Gedanke und Sache durch den göttlichen sich selbst bewegenden und die ganze Welt in Bewegung setzenden Begriff, wie in dem nicht erscheinenden Gott, ganz Eins ist.

Diese vier Hauptschulen neuerer Zeit machen es sonach unmöglich, das Wesen der speculativen Vernunft, und darin das Seyn Gottes und eine seyende Gotteswelt rein wissenschaftlich zu erkennen, und sodenn das Daseyn Gottes in der Welt, so wie eine daseyende gottähnliche Welt davon abzuleiten. Ohne reine Wissenschaft gibt es aber keine begründete Überzeugung von irgend einem Gegenstand in Erforschung der Idee von dem-

selben, diese kann einzig nur durch speculative Vernunft erstrebt werden; sie nur weiſst in ihrer höchsten Stufe auf die Uridee Gottes, als das höchste Ziel des menschlichen Erkennens und Handelns. Zwischen zwei Extremen trieben sich aber obige Schulen herum, denn die drei erstern krankten asthenisch, indem sie der gottähnlichen Vernunft zu wenig vertrauten; die letztere Schelling-Hegelsche Identitätsschule erkrankte sthenisch, da sie durch eingeflöſsten Götterstolz überreizte, und damit die Vernunftkraft lähmte.

Die ruhige Mitte zwischen den Extremen der genannten vier Schulen zu gewinnen, war von Anbeginn meiner kritischen Forschungen das Ziel meines wissenschaftlichen Strebens. So stand ich aber seit vielen Jahren im Kampfe mit denselben, ganz meinem Genius überlassen da, ihren Verfolgungen Preiſs gegeben, gänzlich verkannt, ja oft derb und mit Übermuth von recensirenden Partheigängern miſshandelt.

Nunmehr wage ich das Letzte, ein neues Obdach für die von allen Seiten gedrängte Vernunft in einem neuen philosophisch dogmatischen Lehrgebäude zu errichten, dessen einzige Stütze in der Erfahrung die im menschlichen Herzen thronende Religion ist. Diese gottähnliche Kraft war es, die unter den härtesten Schicksalen, Bedrükungen und häuslichem Unglücke durch den schmerzlichsten Verlust talentvoller, liebenswürdiger Kinder, mich wundervoll erhalten, und mit neuem Muth und Kraft gestählt hat. Ihr zum Preise möge endlich meine gewissenhafte Anstrengung gelingen, wozu Gott seinen Segen und Gedeihen verleihen wolle!

Heidelberg, den 15. August 1819.

Der Verfasser.

Inhalt.

ERSTER THEIL.

Charakteristik der drei möglichen Religionssysteme nebst einer summarischen Darstellung und Prüfung deutscher Bestrebungen, um dieselben seit der Epoche kritischer Philosophie.

Einleitung Seite 3

I. Hauptstück.

System des Supernaturalismus . . S. 9

II. Hauptstück.

System des Naturalismus . . . S. 20

III. Hauptstück.

System des Rationalismus . . S. 33

Darstellung und Prüfung der Bestrebungen Einzelner zur Gewinnung einer Religionsphilosophie seit dem Anfange dieses Jahrhunderts S. 47—198

1. Wegscheider.
2. Grohmann.
3. Müller.
4. Carus.
5. Jacobi.
6. Schelling.
7. Weiſs.
8. Fries.
9. De Wette.
10. Verfasser des Pyrrho.
11. Wendt.
12. Überwasser.
13. Grävell.
14. Baumgarten Crusius.
15. Suabediſsen.
16. Verf. d. Allgegenwart Gottes.
17. Boost.
18. Abel.
19. Thilo.
20. Kähler.
21. Gerlach.
22. Hillebrand.
23. Krug.
24. Ancillon.

ZWEITER THEIL.

Dogmatisches System der Religionsphilosophie.

I. THEORETISCHER THEIL.

A. Haupteinleitung . . S. 201—205

I. ABTHEILUNG.

Religion des Herzens . . . S. 206

II. ABTHEILUNG.

Religion des Geistes. Einleitung . S. 237

I. Abschnitt.

Erkenntniſs Gottes durch specul. Vernunft S.

I. Kapitel.

Die reine Vernunfterkenntniſs überhaupt dargestellt S.

II. Kapitel.

Erkenntniſs Gottes durch reine Vernunft insbesondere.

α. positive, β. negative S.

II. Abschnitt.

Erkenntniſs Gottes durch reflectirende Urtheilskraft S.

III. Abschnitt.

Erkenntniſs Gottes durch Verstand.

B. Hauptresultat S.

II. PRAKTISCHER THEIL.

Wissenschaftliche Darstellung des religiösen Seelenzustandes des Menschen . S. 316

DER

RELIGIONSPHILOSOPHIE

ERSTER THEIL.

Charakteristik der drei möglichen Religionssysteme nebst einer summarischen Darstellung und Prüfung deutscher Bestrebungen um dieselben seit der Epoche kritischer Philosophie

EINLEITUNG.

Religionsphilosophie ist die wissenschaftliche Darstellung der Erkenntniſs Gottes durch Menschen, und deren aus ihr entspringenden gottähnlichen freien Lebens.

Jede vollständige Wissenschaft eines Gegenstandes, welcher es sey, wird nur durch die vereinigten Seelenkräfte, Sinn, Verstand und Vernunft erreicht. Durch den Sinn gewinnt der Mensch ein Bild vom Gegenstande, durch den Verstand Begriffe, welche die Sprache in Worten symbolisch darstellt, durch die Vernunft wird in der Idee der Ergründung des Wesens im Gegenstande nachgestrebt. Auf gleiche Weise verhält er sich mit der Erkenntniſs Gottes, als übersinnlichen Gegenstandes.

Besonders wichtig bei dieser Erkenntniſs ist das praktische Moment, indem dasselbe als einziges Mittel zum höchsten Menschenziele, dem heiligen Lebenswandel anzusehen ist, mithin vor Allem das menschliche Herz, wovon alles Sinnen, Dichten und Trachten ausgeht, in seiner innersten Tiefe ergriffen werden muſs. Hievon hängt vorzüglich der Werth einer Religionserkenntniſs ab, weil auf dem höchsten menschlichen Standpunkte Wissen und Thun, wie bei Gott, Eins seyn müssen, und dadurch allein ein gottähnliches Leben, das Ebenbild Gottes, in Wahrheit auf Erden sichtbar werden kann. Demnach kann der Religionsphilosoph seine Aufgabe nur dadurch vollständig lösen, daſs er Kopf und Herz des Menschen mit gleicher Gewalt anspricht, und das harmonische Ineinanderwirken Beider, wie Wissen und Handeln, Erkenntniſs und That, im religiösen Leben zusammenfallen müſsen, durch seine Theorie darstellt. Dies nur kann das wahre Ziel des schweren und weit verbreiteten Kampfes in Deutschland seit Anfang des vorigen Jahrhunderts seyn, wo diese hochwichtige Sache der Menschheit ausschliessend verhandelt wird. Der Kampf ist groſs, die Leidenschaft dabei mächtig, weil es das Höchste des Gemüths und das Tiefste des Geistes betrifft, was für den Menschen allein absoluten

Werth hat, aber auch desto herrlicher und glänzender wird der Sieg seyn, wenn einst das Hallelujah darüber ertönt.

Betreten wir jetzt den grofsen Schauplatz dieses Kampfes, wo Supernaturalisten (gemüthliche und verkünstelte) Naturalisten (Deisten und Theisten) und Rationalisten (Idealisten, Realisten und Pantheisten) nicht nur in gegenseitigem Streite, sondern jede Parthei besonders einander befehdend, uns entgegnen, so möchte es unmöglich seyn, ohne ein leitendes Princip aus den sich durchkreuzenden Meinungen, wo gar oft wegen der lieben Inconsequenz die Streiter ihre Waffen aus dem Gebiete ihrer Gegner nehmen, sich heraus zu wenden, und den wahren Standpunkt zu behaupten. Wir gehen von dem billigen Grundsatz aus, daſt es mit weniger Ausnahme den Forschern nach Wahrheit rechter Ernst ist, mithin nicht aus unreinem Triebe, blofs um zu streiten, den heiligen Kampfplatz betreten. Hier trifft aber der gewöhnliche Fall zu, dafs der Gegenstand des Streites einseitig aufgefafst, nur eine Beziehung seiner Wahrheit hervorgehoben, und die übrigen gleich wahren entweder ganz ausser Acht gelassen, oder wohl gar als falsch behandelt werden. Nur auf diese Weise kann über wissenschaftliche Dinge Streit entstehen, denn ganz ohne Wahrheit

im Hintergrunde läſst sich philosophisch kein Streit unter ernsten humanen Forschern denken, mithin dürfen wir das Gleiche bey unsern Kämpfern voraussetzen, daſs sie von der heiligen Wahrheit in der Religion tief aber einseitig ergriffen, im Streite gegen Andersdenkende stehen, welche die Religionswahrheiten von einer andern wahren Seite, vielleicht aber auch wieder einseitig aufgefaſst, dadurch selbst wieder im unrechten Standpunkte gegen die Erstern stehen. Der Versöhner muſs daher über allen Partheien auf einem höhern Gesichtspunkte, von wo aus er den Gegenstand des Streites nach allen seinen wahren und falschen Beziehungen übersehen kann, sich zu erheben wissen, indem er das Regulativ fest stellt, das ihm zum Richtmaſs seiner Einigung der Partheien dienen muſs. Nun gibt es aber in wissenschaftlichen Dingen keinen andern Maaſsstab als eben den bereits genannten, wodurch die vollständige Erkenntniſs jedes Gegenstandes, hier der Religionswahrheit, zu Stande kommen muſs. Geistiger Sinn und Verstand in ihrer unmittelbaren Abhängigkeit von der Vernunft bilden das leitende Princip. Daher ist das Verkennen dieses organischen Ineinanderwirkens der höchsten Seelenkräfte zur ersten Bildung, Entwickelung und Vollendnng der religiösen Wahrheiten die Unheils-

quelle jedes Kampfes um die wahren religiösen Einsichten. Nach diesem jedesmal vorauszustellenden Regulative wollen wir nunmehr die edlen Kämpfer durch bündige Umrisse ihrer Ansichten in Rang und Ordnung stellen, die Wahrheit ihrer Behauptungen freudig anerkennen, aber zugleich mit Freimüthigkeit der Einseitigkeit, wo wir sie finden, entgegentreten, und die Irrthümer, wie wir es der Wahrheit schuldig sind, gewissenhaft hervorheben.

Geistigen Sinn, *Verstand* und *Vernunft* haben wir als die Elemente der Religionserkenntnifs und deren organische Vereinigung als das Grundprincip der Prüfung jeder Religionsmeinung erkannt. Nun finden wir in der Erfahrung drei Hauptklassen von Meiuungen, welche entweder den geitsigen Sinn, oder den Verstand, oder die Vernunft zum auschliessenden Princip der Religion erhoben wissen wollen, nämlich Supernaturalisten, Naturalisten und Rationalisten, die wir in ihrer natürlichen Stufenfolge sowohl als nach ihren Hauptarten darstellen und prüfen wollen. Hier müfsen wir aber zum Behuf unserer Charakteristik eine Hauptbemerkung vorausschicken. Bei jeder menschlichen Erkenntnifs sind zu unterscheiden:

1) die unwillkührliche Reflexion, worin der Menschengeist in natürlichen Dingen durch äufsern und innern Sinn, in geistigen

Dingen durch das intellectuelle, ästhetische, moralische und religiöse Gefühl sich unmittelbar als thätig erweifst, die als ein Werk der Natnr des Geistes unabsichtlich sich von selbst macht;

2) die willkührliche Reflexion, welche durch freie Richtung des Geistes auf Gegenstände sich nur mittelbar durch Begriffe als selbstbewufste Geistesthätigkeiten darstellt, und so ursprünglich ein Werk der Kunst ist, woraus die Wissenschaften entspringen.

Jene geht dieser stets voraus, aber niemalen kann ein unmittelbares menschliches Erkennen, ohne eine wenn gleich noch so schwache Reflexion, als der organischen Vermittelung des Geistes, zu Stande kommen, weil eine schlechthin unmittelbare Erkenntnifs nur in Gott gedacht werden kann, die stets Anschauung seiner That ist, indem Gott keines vermittelnden Organs zum Behuf seiner nie rastenden Thätigkeit bedarf. Bald wird sich die Gelegenheit darbieten, um von dieser Bemerkung in der Darstellung und Prüfung der Religionsansichten Gebrauch zu machen, zu welcher wir jetzt übergehen.

I. HAUPTSTÜCK.

System des Supernaturalismus.

Religiös-moralischer Sinn ist das geistige Band, das die Menschheit in unmittelbarer Beziehung zu Gott erblicken läſst. Gott hat sich nämlich in der Tiefe des menschlichen Herzens oder des Gemüthes seine heilige Halle bereitet, daher offenbart sich die höchste Geisteskraft im Menschen, seine Vernunft zuerst und unmittelbar in heiligem Gefühle, dem tiefsten Sinne, weil nur ein freies Wesen fühlt, über welchem etwas Höheres als Gegenstand seines Gefühls vorhanden ist, daher Gott selbst als dem Höchsten kein Gefühl zukommen kann. Religiöses und moralisches Gefühl sind aber dem Wesen nach Eins, beide sind Wirkungen der einen Vernunft, und nur in der Richtung verschieden, welche als moralisches Gefühl dem Zeitlichen, der erscheinenden Menschenwelt; als religiöses Gefühl hingegen dem Ewigen, als dem Grunde dieser Welt zugekehrt ist. Diese Gefühle wurzeln im menschlichen Herzen, einer

organischen Einheit, deren Mittelpunkt die Liebe als das freie Streben nach dem Guten und Heiligen ist. So trägt denn der Mensch das Tiefste in seinem Herzen auf Gott über, und schafft sich in heiliger Phantasie ein Bild von ihm, die Liebe Gottes. Denn von Innen heraus muſs Alles stammen, was die Menschen erretten, befreien, einigen soll, und was von aussen geschieht, kann nur anregen, nur die Hand bieten dem innern Leben, Regen und Schaffen, nur sich darbieten zum Werkzeuge des Geistes, des freien Walten, indem es eingreift in das Irdische, anknüpft an das Himmlische. Nur das Auge, das vom Licht aus der Höhe erfüllt ist, schaut auch klar und sicher in die Tiefe, daſs ihm was oben ist, einen hellen Schein verbreite über das, was unten ist, und dieses von jenem belebt, in höherer Wahrheit, und reinerem Streben und gröſserer Kraft sich entfalte. Die Wahrheit in Gott ist der Geist, der Freiheit bringt. Die Liebe zu dem Göttlichen in all' seinen reichen Offenbarungen ist das Band, das Einheit gründet; der Glanbe, in dem jene Wahrheit ist, und jene Liebe sich vollendet, schafft der Menschheit Heil.

In dem reinen Supernaturalismus wandelten auf Erden die himmlischen Erscheinungen,

Thomas a Kempis, Spener, Francke, Fenelon, Frau von Guyon, die herz- und geistvollen Storr und Reinhardt neuerer Zeit u. s. w.

Diesen ächten gemüthlichen Supernaturalisten stellen wir jetzt die Verkünstelten gegenüber, welche ihrem Supernaturalismus das wissenstliche Dogma zum Grunde legen, die menschliche Seele seye unfähig, Gott aus eigener angestammter Kraft unmittelbar wahrhaft zu erkennen, (was z. B. Reinhardt nicht that, der neben der unmittelbaren Offenbarung einen ächten Vernunftglauben gelten liefs. Christliche Moral I. Bd. Vorrede), daher müfse eine aufserordentliche Offenbarung Gottes in der Natur den unmittelbaren einzig wahren Glauben an Gott hervorbringen.

Zwei Gelehrte der neuesten Zeit haben hierin den Culminationspunkt erstiegen, mithin können wir diese als Vormänner der Uebrigen darstellen, und sind darnach der Mühe erhoben, die grofse Anzahl dieser Glaubensbekenner z. B. Tittmann, Köthe, Scheibel, Schäffer u. s. w. besonders aufzuführen. Claus Harms Archidiaconus zu Kiel, der längst berüchtigte Vernunftächter der ursprünglichen Gotteskraft im Menschen, Gott unmittelbar zu

erkennen im Glauben und Schauen, hat in dem Nullitäts-Opus: Daſs es mit der Vernunftreligion nichts ist, Kiel 1819, mit bewuſstloser Schamlosigkeit die gottähnliche Vernunft auf das bloſse Geripp im Schluſsvermögen reducirt, wo er denn mit ihren hölzernen Trabanten, Barbara, Celarent, wie Ritter Don Quixote gewaltig spuckt. Sein höchstes Resultat S. 47 ist der Vernunftschluſs, ein simpler Barbara, wie er sagt, wodurch er sich auch als leibhaften Vernunft-Barbaren darstellt.

Alle Ideen sind Bilder, ιδεαι, ειδη
die Vernunft ist eine Idee von Gott
Also gibt die Vernunft ein Bild von Gott.

Wer ein Bild anbeten lehrt, treibt Abgötterey.

Geistesarmer Sünder an der hochheiligen Vernunft, du bist ein purus putus Supernaturalista, der als solcher einzig ein wahres heiliges Bild, die Liebe Gottes, verehren muſs, was auch wir Vernunftmenschen mit inbrünstiger, herzlicher Andacht thun, denn darin besteht unser ächter, heiliger, unmittelbarer Gottesglaube. Also treibst du nach deiner Theorie obwohl unwissentlich Abgötterey!

Mit wissenschaftlichem Geiste, aber eben desto gefährlicher für das Ansehen der Vernunft,

als dem Urquell aller Gotteserkenntnifs, tritt Professor Eschenmayer zu Tübingen, ein achtungswerther Naturphilosoph, ausgerüstet mit reicher Fülle philosophischer und empirischer Kenntnifse, der Vernunft entgegen, hält sie der Begründung des Glaubens an Gott im Wissen, so wie der reinen speculativen Erkenntnifs Gottes im Schauen für ganz unfähig, und will den wahren Glauben einzig von äusserer unmittelbarer Offenbarung Gottes abhängig machen. Mit ihm hat dieser Wahnglaube den Culminationspunkt allererst wissenschaftlich erstiegen, Claus Harms steht gegen denselben als nakter pfäffischer Schwätzer da, das Verhältnifs zwischen Beiden ist daher das eines geistigen Riesen zu einem geistigen Zwergen.

Tief gewurzelt und seit vielen Jahren genährt, liegt in ihm der Irrthum, da er schon 1804 in der Schrift: die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie S. 42 das Dogma aufstellte: „der Glaube an Gott liegt über dem Erkennen hinaus, es gibt daher weder einen Verstandes- noch Vernunftglauben." Dieses Dogma führt er in dem ersten Theile seiner Religionsphilosophie (Tübingen 1819) in der Schilderung des Rationalismus wissenschaftlich aus, und beschränkt darin die Vernunft

auf das bloſse Wissen des Erschlossenen, das Mittelbare im Bewuſstseyn, gerade wie Claus Harms dieselbe zu einem bloſsen Schluſsvermögen herabwürdiget.

Mit diesen verkehrten Ansichten vom Glauben und der Vernunft tritt folgerichtig der besonders das jugendliche Herz mehlthauartig vergiftende Mysticismus, und der in ihm stets wurzelnde Aberglaube mit gesetzlicher Kraft an die Tagesordnung, denn wo das vernünftige und verständige Gottesreich, welches allein Klarheit in den unmittelbaren Glauben an die Religionswahrheiten bringt, seinen legalen Abschied erhält, da hausen bald Hexen und alle böſse Geister mit ihrem Oberhaupte, dem Satan, der, da er schon einmal in Judas Ischarioth nach den neuesten theologiscben Berichten leibhaft auf Erden erschienen seyn soll, stets wieder die Erde in eine lebendige Hölle durch seine Gegenwart verwandeln kann, wozu der Anfang in dem unglükseligen Spanien, dem christlichen Lande, das an äuſserer Offenbarung und Tradition fest genagelt, aber von Verstand und Vernunft verlassen, in puris Naturalibus gräſslich gestaltet dasteht, wiederum gemacht ist.

Das schädlichste Vorurtheil worin zunächst

die Verweisung des Verstandes und der Vernunft aus dem Gebiete der Religion, welcher sie zur Schutzwehr dienen sollte, begründet ist, besteht in dem Dogma: „der Glaube in der Religion ist der Gegensatz vom Wissen, er fängt erst da an, wo das Wissen aufhört.“

Besteht denn aber das Wesen der Religion nicht im Handeln, und dies zwar auf seiner höchsten Vernunftstufe erfaſst, dem gottähnlichen Lebenswandel? wie kann aber menschliches Handeln ohne ein Wissen statt finden? Das Letztere geht als Grund dem Handeln als der Folge schlechterdings voraus, beide stehen in nothwendiger Beziehung zu einander, der Mensch muſs vermöge seiner geistigen Naturkraft, ehe er handelt, reflectiren, auf diese Weise seinen Verstand und Vernunft empirisch gebrauchen, wenn er auch nur im erscheinenden Alltagsleben fortkommen, geschweige ein höheres religiöses beginnen will. Zu Beidem braucht er aber kein gelehrtes frei reflectirtes Wissen, d. h. kein Wissen um das Wissen, sondern die unabsichtliche Reflexion, wie sie als natürlicher Menschenverstand tagtäglich im gewönlichen Leben als kunstloses Wirken des Menschengeistes erscheint, reicht schon aus, eine unmittelbare Erkenntniſs des Glaubens an Gott

zu vermitteln, und nur auf diese einfache Weise kann sie ein Gemeingut der Menschheit werden. Vortrefflich sagt Reinhold (Sendschreiben an Lavater S. 36) „die Menschheit im ganzen genommen, kann in lebendigem Glauben an Gott nur dadurch fortschreiten, Gott nur dadurch in der Wahrheit näher kommen, daſs sie im Begreifen der ins Unendliche begreiflichen Werke Gottes und im Bearbeiten derselben nach fortwährend verbesserten Einsichten weiter këmmt. Gott ist der unmittelbare Gegenstand des Glaubens — die Natur — des Wissens — und Gott wird nur Gegenstand des lebendigen Glaubens, freylich nicht durch unser bloſses Wissen der Natur, sondern nur durch treuen und redlichen Gebrauch der Natur nach Maaſsgabe unsers Wissens. Der Glaube, der das Wissen verschmäht und verwirft, ist daher sicher nicht aus Gott. Er ist Aberglaube, und um nichts besser als dasjenige Wissen, welches Unglauben gebiert, und eben darum nur ein falsches seyn kann. Wer die Vernunft lästert, lästert Gott, und umgekehrt.“ Aehnlich obiger Ansicht ist die Lehre eines Anhängers der Identitätsschule, (Schirmers Versuch einer wissenschaftlichen Würdigung des Supernaturalismus und Rationalismus,

Leipzig, 1818, wenn er S. 99 sagt: „die Religion (als Glaube) wie wir sie zu charakterisiren versucht haben, ist weder eine gelehrte, noch eine gemeine Erkenntnifs, ist für sich weder dunkel noch helle, und kann in sich selbst nicht verschieden seyn. Denn sie ist nur das an ein ewiges Gesetz sich bindende, und stets sich erfüllende Handeln der Liebe. Hier wird ein Dogma festgesetzt, das folgerichtig durchgeführt, das schleichende Seelengift des Mysticismus gesetzlich macht. Wahrhaft läfst es sich nicht begreifen, wie ein Handeln nach einem ewigen Gesetze der Liebe, worin sich die gottähnliche Vernunft unmittelbar offenbart, ohne die mindeste Erkenntnifs dieses Gesetzes, demnach als blinder, geistloser Instinkt möglich seye, und wenn weiter gesagt wird: „noch kann bei ihr von keinem Objekte die Rede seyn, denn sie ist ja ganz in sich geschlossen, und hat keinen Gegenstand, da sie nur in Gott lebt und wirkt“ so ist damit eine psychologische Unmöglichkeit ausgesprochen.

Schlechterdings gibt es nämlich kein Handeln ohne Objekt, worauf die Handlung sich nothwendig bezieht. Dieses ist bei dem wahrhaft Religiösen auf der niedrigsten Stufe das

Bild in der Liebe Gottes, das er sich durch himmlische Phantasie vor sich hinstellt, und so als das ewige Gesetz seines religiösen Strebens bildlich erkennt, aber auch keiner tiefern Einsicht bedarf, weil sein lebendiger, durch die That sich bewährender Gefühlsglaube auf einem Felsengrunde ruht, den kein Zweifel erschüttern kann, da er ja durch seinen gottähnlichen Lebenswandel in der Liebe mit Gott Eins ist, nur in Ihm lebt und webt. Welche himmlische Erscheinungen dieser ächte, gemüthliche Supernaturalismus in seinem edelsten Bekennern, Fenelon, einer v. Guyon, Spener, Francke, Jung (Stilling) unserer Zeit u. s. w. darbietet, so sichert er ohne die religiösen Verstandes- und Vernunftwahrheiten keineswegs vor dem Geist und Herzen gleich gefährlichen Mysticismus, wie die Erfahrung auch bei diesen hehren Menschen bestätiget hat, da sie demselben zum Theil sehr stark unterlegen sind.

Dagegen gibt es nur ein Mittel, nämlich Erleuchtung des religiös-moralischen Sinnes, dieser unmittelbaren Gotteserkenntniſs kraft des übersinnlichen Gefühls verbunden mit einem praktisch geübten gesunden Menschenverstande, durch den frei reflectirenden Verstand und Urtheilskraft, und durch die rein-

geistig in Ideen schauende und darnach ihre höchsten religiösen Begriffe bildende d. h. speculative Vernunft, wodurch allein die unwillkührliche bildliche Erkenntnifs Gottes zur freien sich selbst bewufsten symbolischen und reinwissenschaftlichen Erkenntnifs Gottes geläutert, sonach der gemüthliche Gottesglanbe aus seinem mystischen Nimbus emporgehoben wird, zum klaren lichtvollen Denken, Schauen und Begreifen Gottes.

II. HAUPTSTÜCK.

System des Naturalismus.

Der ächte Naturalismus, der sich vom reinen Supernaturalismus nicht trennt, vielmehr auf ihn als die unerschütterliche Grundlage der übersinnlichen Erfahrung das religiöse Lehrgebäude aufzuführen beginnt, strebt das menschliche Bedürfniſs, Gott zu verständigen, mithin in Begriffen zu erfassen, zu befriedigen. Wie der heilige Sinn Gott im Bilde der Liebe schaut, so erfaſst der heiligsinnende Verstand und reflectirende Urtheilskraft Gott im Symbole als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt. Der heilige Sinn, hier der Gegenstand der Reflexion, ist aber kein bloſser Natursinn, weder äuſserer noch innerer, sondern ein übersinnlicher Abkömmling einer höhern, rein geistigen Welt, in der Abspiegelung gottähnlicher Vernunft durch die Liebe.

Keineswegs reiſst sich aber dieser Sinn von der Natur, dem erscheinenden Werke Got-

tes los, vielmehr will er dieselbe mit Hülfe des Verstandes und der reflectirenden Urtheilskraft zur Klarheit im Wissen erhoben sehen, und sie dadurch in höherem Lichte als eine Gotteswelt erkennen. Hier scheiden wir uns von den In- und Ausländern, welche auf Locke sich stützend, einen Naturalismus bekannten, der seinem Wesen nach folgerichtig zum Atheismus führt. Dahin gehören, Hume, Voltaire, d'Alembert, Diderot, Condillac, der deutsche Hollbach, der Verfasser des so berühmt gewordenen Systeme de la Nature. Vor dieser ausländischen Giftpflanze verwahrte uns ein heiliges deutsches Gemüth, beseelend einen der gröſsten Geister, die anf Erden als geistige Sonnen ihren Strahl verbreitet, so Licht in die Finsterniſs gebracht haben.

Leibnitz ist der hochgefeierte Namen dieses groſsen Deutschen, der zu Anfang des 18ten Jahrhunderts in seiner Theodicee den ächten Naturalismus in einem lauteren Theismus darstellte, und den Weg zum Rationalismus in seiner prästabilirten Harmonie eröffnete.

Sprechen wir unsern Dank durch Anerkennung seines groſsen Verdienstes mit den hehren Worten des verdienstvollen Eberhard's (Leben Leib-

nitzens im Pantheon der Deutschen, herausgegeben von Klein I. Band gr. Fol.) also aus.

„Alle die bewundernswürdige Gröſse und Ordnung der Welt, worin durch unermeſsliche Räume die unendliche Menge der Himmelskörper in unverrükten Kreisen nach einfachen Gesetzen wandeln — dieses erhabene Schauspiel des Verstandes umfaſst auch Leibnitzens Lehrgebäude. Allein ausserdem dringt es auch in die Tiefen des Unendlichkleinen, erhebt sich zu dem ordnenden Verstande des Weltregierers, der die Ordnung des Unermeſslichgroſsen aus der Ordnung des Unendlichkleinen entspringen heiſst, und indem er Beide dem Vergnügen und der Glückseligkeit der Lebendigen dienstbar macht, die Welt der Körper und der Geister durch unauflöſsliche Bande verknüpft, und durch diese wundervolle Harmonie, die überall von höchster Vernunft, Weisheit und Güte zeugt, den betrachtenden Verstand entzückt. So konnte er mit Recht sagen: „einer der besten Nutzen der Philosophie und insonderheit der Naturlehre ist, die Frömmigkeit zu nähren und uns zu der Gottheit zu erheben.“

Von Leibnitz ging die weitere Bildung der Religionslehre in Deutschland aus, aber sie nahm nur zu bald eine falsche Riehtung, mithin

Mifsbildung in dem kalten systemlustigen Wolff und seinen Nachfolgern, wovon ersterer dieselbe als einen Haupttheil der theoretischen Philosophie in strengem Gegensatze mit der praktisch moralischen, mithin als blofse Wissenslehre aufstellte, und so moralisches und religiöses Gefühl als vermittelnde Seelenkräfte in der Religion davon ausschlofs, da doch Leibnitz die moralische Nothwendigkeit ihr zum Grunde legte, und der übersinnlichen Liebe, wie sie die Mystiker seiner Zeit darstellten, sich mit Wärme annahm. So sagt er (Otium hannoveranum S. 19 und 169) „sehen sie es als eine feste Maxime an, dafs ein Mensch, der gegen das mystische Leben schreibt oder spricht, es nicht kennt, und nicht weifs, was die innere Wiedergeburt ist. Sie ist dem unbegreiflich, der sie nicht fühlt. Denn sie hängt ganz nicht von den Regeln oder von der speculativen Vernunft ab, sie besteht in einem blofsen wirklichen Gefühle, das den von seiner Sache gewifs macht, der es besitzt. — Der Weise mufs sich ein für allemal die Schönheit des künftigen Lebens, das ist, Gottes, einzuprägen suchen, darin besteht die Liebe Gottes, oder die Harmonie der Dinge." Die Religionslehre von Moral und Gefühl losgerifsen, war jetzt blofs noch Sache des kalten formalen

Verstandes, deſsen wesentliche Function der Beweis ist. Demnach tummelte dieser sich während der langen Periode des Empirismus mit allen theoretischen Beweisarten für Gottes Daseyn herum, ganz verkennend, daſs, was der Menscheit einzig Noth thut, über allem Beweis, dem endlichen Erkennen, hoch erhoben seyn müſse. Im ursprüuglichen Besitze der ewigen Wahrheit, dem unmittelbaren Glauben an Gott mittelst üaersinnlicher Gefühle, kann der Mensch dem beweisenden Verstande dasselbe entgegenhalten, was Heraklit vom Fluſse sagt, „daſs man nicht zweimal in denselben eingehen könne“ daſs mithin der Verstand, was ursprünglich vorhanden ist, nicht erst zu beweisen, sondern nur in seinen Seyn und Daseyn anzuerkennen, bloſs nachzuweisen und damit sich verständlich zu machen brauche.

In diesem des höhern Geistes entbehrenden Zustande blieb die Religionslehre bis zu der groſsen Epoche, wo der erhabene Kant sein kritisches Unternehmen in der Philosophie auszuführen begau, und ihr damit neues Leben einhauchte. Sein groſses Verdienst um die Religionslehre wird ewig bleiben, daſs er sie von den Fesseln statutarischen Glaubens ganz losriſs, und damit die Freiheit des Gei-

stes in Glaubenssachen feststellte. Mit seiuem gewaltigen Geiste stellte er den Freiheitsbegriff, den Born der Religion, Moral, Kunst und Wissenschaft, in seiner hehren Gestalt, und in seinem Gegensatze von Naturbegriffen zuerst dar, und wurde dadurch erster Stifter ewig dauernder Philosophie, und damit eines neuen Geisteslebens. So began er denn auch die Moral als Fundament der Religion aufzustellen, und wurde Begründer des moralischen Beweises für Gottes Daseyn. Groſs ist auch hier sein Verdienst in sofern, als zu seiner Zeit die Moral von der Theologie ganz ausgeschlossen war, und er sie wieder in ewigen Verband mit derselben brachte. Aber gerade hier müſsen wir die Schwäche des menschlichen Geistes, seine Möglichkeit des Irrthums, dem der gröſste Geist nicht entrinnen kann, in seiner Wirklichkeit bei Kant erkennen, indem er die Freiheit bloſs psychologisch als Thatsache auffaſste, daher ihr nicht bloſse Selbstkraft sondern absolute Selbstmacht beilegte, was er gewiſs nicht gethan haben würde, wenn er dieselbe rein philosophisch in ihrer innerlichen Gesetzlichkeit, der Gebundenheit an ihren nothwendigen Grund in Gott, und eben damit erst die ächte relative menschliche Freiheit erfaſst hätte. Dadurch würde er die Erhabenheit der

Religion über Moral, also gerade das Gegentheil seiner Ansicht, worin er die Religion von der Moral abhängig machte, begriffen haben. Ein zweiter nicht weniger tief eingreifender Irrthum Kant's war, dafs er die reine Vernunft als blofsen Verstand anerkannte, und so genöthigt war, für die Erkenntnifs Gottes durch reine Vernunft schlechterdings Beweise zu fordern, und da er die bisher dafür geführten theoretischen Beweise als unzulänglich durch seine Kritik richtig erwies, die Vernunft, ausser ihrem praktischen Gebrauche, von irgend einer Erkenutnifs Gottes, folgerichtig ausschlofs, und somit eine wissenschaftliche Erkenntnifs Gottes, die nicht blofs praktischer moralischer Glaube ist, für unmöglich erklärte. Damit war einer wissenschaftlichen Theologie der Abschied gegeben, und kein Anhänger Kant's wagte es, von Gott, ausser dem moralischen Glauben, ein Weiteres zu wissen, daher schrumpfte der theoretische Theil der Theologie auf die ewige Wiederholung der Kritik, dafs reine Vernunft von Gott nichts erkenne, und die Widerlegung ihrer dafür geführten Beweise, zusammen.

F. H. Jacobi ein wohlthätiger Genius, wirkte hier mit Nachdruck gegen den Kantischen Formalismus

in der Religion, und erhob nach Leibnitz das übersinnliche religiöse Gefühl, als erhaben über allen Beweis, zu seiner ursprünglichen Würde, so brachte er ein neues Leben in die durch Vernichtung der theoretischen Beweise beinahe abgestorbene Theologie, indem man ihr keinen Ersatz dafür zu geben vermochte, und auf Moralität allein keine Theologie sich gründen liefs. Durch das übersinnliche Gefühl bekam dann wieder die Theologie religiösen Gehalt, einen geistigen Leib, und damit die Möglichkeit, eine reelle Wissenschaft von Gott wieder zu gewinnen. Nur schade, dafs Jacobi selbst eine wissenschaftlichen Erkenntnifs Gottes für unmöglich erklärte, nichts als blofsen Glauben an Gott kraft des übersinnlichen Gefühls gelten liefs, und so wieder die Vernunft in ihrem wichtigsten eigenthümlichen Geschäfte lähmte.

Auf diese Weise geschah es, dafs durch die Kantische und Jacobische Schule der Naturalismus im reinen Theismus, und damit die ganze natürliche Theologie mit völliger Ausschliefsung des Rationalismus dargestellt wurde. In dieser Lehre bewegten sich, Berger's, Schaumann's, Stutzmann's, Wiesen's und Zimmern's Religionsphilosophien, als

ephemere Erscheinungen ohne eigenthümlichen Werth und wissenschaftliche Bedeutung. Nur drei Werke verdienen besonders ausgehoben zu werden. Heydenreich's Betrachtungen über die natürliche Religion, 2 Bände, Leipzig 1791, enthalten im Einzelnen manches Gute, sind aber im Ganzen rein Kantisch, und stützen sich einzig auf den moralischen Beweis, welchem der physikotheologischer Beweis mit Unrecht untergeordnet ist, weil dieser sein eigenthümliches Bestehen, und damit die Selbstständigkeit der Naturtheologie, im Gegensatze der Moraltheologie, stets behaupten wird, denn Beide sind einander beigeordnet.

Der Versuch einer neuen Theorie der Religionsphilosophie. Germanien 1797. stellt ausses einer geist- und gehaltvollen Einleitung nichts weiter als den Begriff der Religion auf, und geht von dem Satze aus:

„Moralisch modificirte Sinnlichkeit ist das materiale, das Bewufstseyn der moralischen Würdigkeit das formale Princip der Religion, sie bedarf nicht mehr als der Grundbegriffe

A. Gott — gedacht mit allen innern Prädicaten, welche zur möglichen Realisi-

rung des Zwecks, welchen der Mensch durch ihn realisirt wissen will, nothwendig sind.

B. Gott — gedacht im bestimmten Verhältnisse zur Welt oder Vorsehung.

C. Unsterblichkeit.

Mit diesem dürren Schema ist die ganze Theorie des ungenannten Verfassers geschlossen

Desto vollständiger ist das schätzbare Werk: die allgemeine Religion, ein Buch für gebildete Leser von Ludwig Heinrich Jacob. Halle 1797. 8. 2te Ausgabe 1801, 8. das die Religion zuletzt auf den moralischen Beweis stützt, und so den reinsten Theismus als deren höchsten Flug ankündiget. Vollkommen ausreichend ist dieser moralische Theismus im Bunde mit der hier so trefflich ausgeführten Naturtheologie für ein allgemeines Lesebuch, denn der höhere Rationalismus wird stets nur für philosophisch ausgebildete Leser vollendete Ueberzeugung gewähren.

Im Jahre 1799 began der lebhafte Streit über den vermeintlichen Atheismus Fichte's, von dem man hätte erwarten dürfen, daſs in den vor uns liegenden dreiſsig Controversschriften ein bedeutender Gewinn für die Religionswissenschaft würde erwachsen seyn. Jedoch ausser manchen trefflichen Bemerkungen im

Einzelnen wurde für die tiefere positive Begründung derselben keine neue Ausbeute gewonnen. Fichte's Theismus in seiner moralischen Weltordnung wurde jedoch als höchstes wissenschaftliches Religionsprincip fnr nnzureichend gefunden, woranf Fichte selbst in einer neuen Religionslehre, Anleitung zum heiligen Leben oder auch die Religionslehre, Berlin 1806, die Liebe als einziges Princip der Religion feststellte, welche höher als Verstand und Vernunft seyn sollte. „In dieser Liebe, sagt er, ist Seyn und Daseyn, Gott und Mensch Eins, völlig verschmolzen und verflossen. Diese Liebe ist zuförderst die Schöpferin unsers oft erwähnten Begriffs von Gott. Was ist es aber das uns über alles erkennbare und bestimmte Daseyn, über die ganze Welt der absoluten Reflexion hinausführt? Offenbar nur die durch kein Daseyn auszufüllende Liebe. Was ist es, das uns Gottes gewiſs macht? Die über den Zweifel der Reflexion erhabene Liebe, die Liebe ist die Quelle aller Gewiſsheit, aller Wahrheit und aller Realität. Die Liebe ist daher höher als alle Vernunft, und ist selbst die Quelle der Vernunft, die Wurzel der Realität, und die einzige Schöpferin des Lebens.

Die zur göttlichen Liebe gewordene

und in Gott sich selbst vernichtende Reflexion ist der Standpunkt der höchsten Wissenschaft.“

So weit kam es mit dem grofsen Philosophen, der die Menschen zum Denken in einem eigenen zu diesem Zweche abgefafsten Werke zwingen wollte, dafs er am Ende alles Denken in der höchsten Wissenschaft aufgab, und dafür ein seinem Wesen nach dunkles übersinnliches Gefühl, die Abspiegelung der Vernunft im menschlichen Herzen, worin die Liebe wurzelt, als Princip derselben aufstellte. Kein Wunder ist es, dafs nach solchem Vorgange der religiöse Mysticismus in unserer Zeit so grofse Fortschritte gemacht hat. Dieser ist eine ansteckende Seelenkrankheit, wofür der besonnene Mensch sich nicht genug hüten kann. Freudig ergreift dagegen ein Befangener die Fahne dieses blinden, das Licht der Vernunft und des Verstandes ermangelnden, Glaubens.

Eschenmayer Religionsphilosophie I. Th. S. 291 geräth darüber in Ekstase.

„Die Liebe, sagt Fichte, steht höher als alle Reflexion, Wahrheit und Vernunft. Was kann man mehr sagen, um der unnützen Speculation den Abschied zu geben, und getrost dem Willen dieser Liebe zu ver-

trauen? und somit ist es klar, wie die Philosophie sich in der Religion immer selbst zernichtet. Eine geoffenbarte Religion, wenn sie nur in einzelnen Sprüchen so viel gibt, als eine durch eine ganze Lebenszeit fortgesponnene Philosophie wie bei Fichte, wird wohl auch unser Zutrauen verdienen."

Was die specnlative Vernunft diesen irrenden Liebesrittern auf ihrem lahmen Philosophengaul gegen ihre Verweisung, ja Vernichtung, zu antworsen hat, lehrt das folgende Hauptstück.

III. HAUPTSTÜCK.

System des Rationalismus.

Wenn der Supernaturalismus Gottes Urverhältnifs zur Welt im übersinnlichen Bilde, der Naturalismus dasselbe in Symbolen objektiv erfafst, so strebt der Rationalismus die grundwesentliche Eiuheit Gottes, der Welt und des Urgeistes in ihr, nach deren Urverhältnifse zu einander reingeistig objektiv zu erkennen, d. h. Gott in der Welt, und die Welt in Gott, durch speculative Vernunft in Urideen unendlich zu schauen und diese in discursiven Begriffen auf endliche Weise zu denken.

Dies setzt nothwendig voraus, dafs Gott in der Welt sich unmittelbar geoffenbaret; diese Offenbarungen nun zu begreifen, ist die Aufgabe, welche die Vernunft rein wissenschaftlich zu lösen hat.

Gleiches kann nur von Gleichem begriffen werden. Von diesem Grundsatze

mufs die Vernunft ausgehen, wenn sie Gott in der Welt begreifen will, sie mufs also gottähnliches Wirken in der Welt finden und aufweisen können, und von diesem auf das Seyn Gottes, als absoluten Urgrund der Welt, den Schlufs machen. Hat sie dies Geschäft streng wissenschaftlich ohne fremde Beihülfe durch sich selbst vollbracht, so ist von ihr Gott zwar nicht an sich, als der für geschaffene Geister ewig Unbegreifliche, sondern nur das Urverhältnifs Gottes zur Welt und die in demselben kraft der Vernunftsynthesis hervortretende wesentliche Einheit Gottes, der Welt und des Urgeistes in ihr, unmittelbar erkannt, und da der Mensch für seine ewige Bestimmung keiner tiefern Einsicht von Gott, als dieser, bedarf, so ist damit das höchste Kleinod der Menschheit für ewige Zeit errungen, sonach das grofse Räthsel gelöfst.

Die erste unerläfsliche Bedingung, unter welcher sie allein ihren hohen Zweck erreichen kann, besteht darin, dafs sie sich in ihren gesetzlichen Schranken der Endlichkeit demuthsvoll halte, und sich für nichts mehr als Organ, blosses Werkzeug Gottes, betrachte, d. h. in ihrer Selbstkraft sich nicht als Selbstmacht, sondern als eine auf Wiedererstattung verliehene Gottesgabe demüthig erkenne, um

am zeitlichen Ende der Tage mit dem Welterlöſser ausrufen zu können: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist.

Die ganze Geschichte der Philosophie bis auf die jüngste Zeit, und gerade in dieser am auffallendsten, lehrt, daſs obige Bedingung von den gröſsten Selbstdenkern in ihren Forschungen darüber, was reine Vernunft für die Erkenntniſs Gottes zu leisten vermag, auſser Acht gelassen wurde, indem sie von dem Grundsatze, daſs Gleiches nur von Gleichem begriffen werden könne, verkehrten Gebrauch machten. Sie thaten nämlich den ungeheuern Sprung — Salto mortale — von dem Urverhältniſse zwischen Gott und Welt, das eine Gleichartigkeit Beider in ihrer durch die Vernunftsynthesis erkannten grundwesentlichen Einheit ausweiſst, auf die absolute Gleichheit sonach auf das totale Einsseyn Beider nicht bloſs der Art, sondern auch dem Grade nach, den falschen Schluſs zu machen, da doch in Hinsicht des Grades eine unendliche Verschiedenheit statt finden muſs, weil ja bei absoluter Gleichheit Beide in Eins zusammenfielen, sonach von einem Verhältniſse zwischen denselben, d. h. der Beziehung des Einen auf das

Andere keine Rede mehr seyn könnte. Dieser wichtigste Punkt läſst sich durch Analogie, welche eine vollkommene Aehnlichkeit zweier Verhältniſse zwischen sonst ganz unähnlichen Dingen andeutet, ins klarste Licht setzen. Wir wählen um so lieber das Verhältniſs des Künstlers zu seinem vollendeten Werke, da mit gutem Grunde die Welt im Verhältniſse zu Gott als das höchste Kunstwerk betrachtet werden kann.

Der Künstler und sein Werk bilden in ihrem ursprünglichen, somit unmittelbaren Verhältniſe zu einander, also dem zeitlichen Werden nach, geschaut, eine wesentliche Einheit, denn das Werk ist seine That, und Er das Schaffen in diesem Werke. Beide sind also dem Werden nach Eins, keineswegs aber dem Gewordenen - oder Daseyn nach betrachtet, worin die wesentliche Verschiedenheit Beider in ihrer Individualität hervortritt, so daſs statt des wechselseitigen Verhältniſses im zeitlichen Werden, das einseitige, abgeleitete, mithin untergeordnete Verhältniſs im Daseyn, nämlich der Künstler als erscheinender Grund in der Ursache, sein Werk als die erscheinende Folge in der Wirkung hervortritt. Gerade so verhält es sich zwi-

schen Gott und Welt, aber das Uebersehen dieser schlichten möglichst einfachen Wahrheit des besonnenen Menschengeistes hat den ungeheuersten Irrthum bis auf den heutigen Tag fortgepflanzt.

Darauf gründet sich das berühmte ἓν καὶ πᾶν der Alten, das grofse Losungswort der neuern Rationalisten. In diesem Sinne sprach Seneca (de Benef. l. IV. c. 8.) Nec natura sine Deo est, nec Deus sine natura, sed idem est utrumque, nec distat. Gerade so dachte Spinoza bei seiner natura naturans, und natura naturata; seinem bedingten und unbedingten Gott (Eth. 2 Th. II. pr. 5). In dessen Fufstapfen trat der geniale Stifter der Identitätsschule, Schelling, wenn er einen unentfalteten und entfalteten Gott lehrte, (Denkmal an Jacobi S. 112) oder gar Gott als Ungrund mit zwei gleich ewigen Anfangen, Gott als Existenz und Grund zur Existenz (philosophische Schriften I. Bd.) aus der Tiefe seines genialen Geistes hervorzauberte.

Diesen constitutiven Pantheisten stellen wir mit nüchternem, seiner Endlichkeit und Abhängigkeit stets bewufsten, Geiste eine reine Gottes- und Weltlehre in der Nachbildung des analogen

Verhältnifses des Künstlers zu seinem Werke auf folgende Weise gegenüber.

Gott und Welt und der in ihr sich entfaltende reine Menschen- oder Urgeist in ihrem Urverhältnifse zu einander betrachtet, offenbaren durch die reine Vernunftsynthesis eine grundwesentliche Einheit, wornach ohne Gott keine Welt, und ohne Welt kein Gott, gedacht werden kann. Diese Einheit ist aber keine Einerleiheit, sondern wesentliche Einigung zweier unendlich Verschiedenen, zwar nicht der Art, aber dem Grade nach, dafs demnach Gott nicht blofs Welt, und die Welt nicht wesentlicher Gott, sondern nnr sein Schaffen, nach Leibnitzens bildlichem Ausdrucke, Fulguration, eine Ausstrahlung Gottes ist, wodurch er sich den geschaffenen Geistern auf unbegreifliche Weise geoffenbaret hat. Nun tritt aber nach dem wechselseitigen Causalitätsverhältnifse, der Urgemeinschaft zwischen Gott und Welt, welches die grundwesentliche Einheit Beider, das Seyn Gottes in der Welt und das Seyn der Welt in Gott, äufserlich darstellt, das einseitige abgeleitete Causalitätsverhältnifs zwischen Beiden im Daseyn heraus, welches die unendliche Verschie-

denheit Beider in der erscheinenden Abhängigkeit der Welt von Gott, sonach diesen als die übersinnliche Ursache der Welt im Weltschöpfer, und die Welt als übersinnliche Wirkung in der Schöpfung klar vor Augen legt.

Die systematische Entwickelung der ursprünglichen oder grundwesentlichen Einheit Gottes, der Welt und des Urgeistes in ihr, ist die Wissenschaft vom Seyn Gottes in der Welt — transcendentale Gotteserkenntniſs.

Die gleiche Entwickelung der unendlichen Verschiedenheit Beider, in der Erfahrungslehre von dem Schöpfer und der Schöpfung, ist die Wissenschaft vom Daseyn Gottes in der Welt — metaphysische Gottes Erkenntniſs. An diese schlieſst sich die natürliche Theologie oder die Erfahrungslehre von der Vorsehung Gottes, als Erhalters und Regierers der Welt, von selbst an.

Von jeder wahren Wissenschaft fordert man, daſs sie ihre gleichartigen Erkenntniſse zur höchsten Einheit bringe, d. h. auf einen Grundsatz zurückführe, der sich in allen diesen Erkenntniſsen, so wie diese in ihm, sich wieder finden. Von dem höchsten Grundsatze der Vernunft: Ich (Intelligenz) bin, Dinge

(der Inbegriff der Welt) sind, ein höchster Geist ist, durch welchen Ich und Dinge absolut bestimmt sind — welcher in seiner Entwickelung die Grundwissenschaft aller menschlichen Erkenntniſs ist, — die als der lebendige Mittelpunkt dieser Erkenntniſs sie als ein lebendiges Ganze darstellt, in die Theile zugleich ausgehend, und sie in sich haltend, in jedem gegenwärtig, und alle untereinander einend und in sich zurück nehmend — ging ich aus, als ich im Jahre 1801 den synthetischen Grundriſs aller Wissenschaften herausgab. In der Architektonik derselben stellte ich im Jahre 1812 diesen Grundsatz in der Einleitung als Ursynthesis an die Spitze. Da ich aber nicht verstanden wurde, so fügte ich der zweiten Ausgabe, die Abhandlung über das Fundament aller menschlichen Erkenntniſse bei, worin dieser Grundsatz nach kritisch psychologischen und rein philosophischen Forschungen abgeleitet und bewiesen wurde.

Da auch diese Auseinandersetzung den Recensenten nicht genügte, so gab ich Erläuterungen dazu, und gleich darauf im Jahre 1815 das Organon der Transcendentalphilosophie heraus, als den Vorläufer des ersten dogmatischen Systems der Philosophie, welche

Beide nebst der dritten Ausgabe der Architektonik aus besondern Gründen nun erst in Buchhandel kommen werden. Diese kritischen Vorarbeiten muſs ich bei der nun folgenden Entwickelung der Ursynthesis voraussetzen.

Die speculative Vernunft gewinnt durch ihre wissenschaftliche Reflexion den höchsten Grundsatz in der Ursynthesis (Urvorstellung), worin sie das Urverhältniſs Gottes zur Welt und dem Urgeist in ihrer grundwesentlichen Einheit (nicht Einerleiheit) nachbildend darstellt.

I. Gegenständlich vollendet, also hervortretend in seinem Gewordenseyn durch den Menschengeist, bildet dieser Grundsatz das Grundurtheil, worin 1. Gott als Subject, 2. der das Urtheil vermittelnde Menschengeist als die Copula, 3. die Welt als Object, und so wieder umgekehrt, also erscheint:

Gott ist in der Welt, die Welt ist in Gott.

II. Stellt aber die speculative Vernunft diesen Grundsatz nach seinem Werden im Geiste, der genetischen Bildung, dar, so muſs sie 1. den Urgeist als Bedingung in der Thesis, 2. die Welt als das Be-

dingte in der Antithesis, und 3. Gott als die Einheit Beider, nämlich als die absolute Identität des ideellen Urgeistes und der reellen Urwelt in der Synthesis vorlegen.

III. Verfährt endlich die speculative Vernunft analytisch, so muſs sie das absolute Seyn der Welt durch Gott, sonach 1. Gott als Urgrund κατ᾽ἐξοχὴν, 2. die Welt, und 3. den Urgeist, in ihrem ewigen Seyn durch Gott als Folge, und damit zugleich deren gemeinschaftlichen Ursprung, die gleiche gottähnliche Kraft in Beiden als ihr Einsseyn in Gott schauen.

Bemerkenswerth ist hier daſs der die Ursynthesis nachbildende Geist jedesmal seine Stelle wechselt, indem er zuerst in der Mitte, sodenn zu Anfang und zuletzt am Ende der Urvorstellung hervortritt.

Auf diese Weise offenbaren sich durch die Ursynthesis nach ihrem dreifachen Gesichtspunkte betrachtet, jedesmal drei göttliche Ideen, also Urideen, durch deren Einigung im Menschengeiste das Wesen der speculativen Vernunft in ihrer Unendlichkeit geschaut, und sodenn durch

systematische Entwickelung dieser Ideen in Theilvorstellungen (discursiven Begriffen) nach den ursprünglichen Geistesdimensionen endlich gedacht wird, gerade wie sie das Organon der Transcendentalphilosophie S. 14—15 darstellt.

Diese anerschaffenen göttlichen Urideen sind demnach als höchste unerforschliche und unendlich inhaltsschwere Vernunftanschauungen die ewigen Grundsäulen aller menschlichen Erkenntnifs, sie möge nun objectiv die Hauptdarstellungsweisen des Ewigen im Zeitlichen in den Erfahrungsideen, Wahrheit, Schönheit und Sittlichkeit, als die Sachgründe der Erscheinungswelt (principia essendi) in ihrem höchsten Grunde erforschen; oder subjectiv, den höchsten Grund aller Gewifsheit im erscheinenden Menschengeiste, den höchsten Grund aller Wahrheit in der erscheinenden äussern und innern Welt, oder den höchsten Grunde der Einigung der Gewifsheit und Wahrheit in der erscheinenden Gottheit, somit in diesen Dreien die Erkenntnifsgründe (principia cognoscendi) in ihrem nicht erscheinenden, mithin schlechthin absoluten Grunde erstreben wollen, woraus sich ergibt, dafs nach diesen Urideen, in ihrer absoluten Einheit durch

die speculative Vernunft geschaut, Sach- und Erkenntnifsgründe in Eins zusammenfallen.

Die sonderbarste Forderung, ungeachtet sie so häufig, besonders von der kantischen Schule, gemacht wird, ist es, von diesen reinen göttlichen Ideen noch ein aufser oder über denselben liegendes Daseyn zu ihrer objectiven Bewährung zu verlangen. Sie selbst sind ja in ihrem absoluten Seyn die ewigen Träger alles Daseyns, denn jegliches Daseyn geht aus ihnen als nothwendige Folge allererst hervor, daher sind sie die Totalitäten, als solche Urideen, die sich in der geistigen Erscheinungswelt in den davon abgeleiteten Erfahrungsideen, Wahrheit, Schönheit und Sittlichkeit, in gebrochenen Strahlen, sonach theilweise abspiegeln; sie sind die vollen Abstrahlungen der Gottheit und der ewigen Gotteswelt in dem endlichen Menschengeiste, worin jetz dieser seine eigene ursprüngliche Unendlichkeit und Ewigkeit in seinem reinen Vernunftwesen, aber wohl zu merken, nur das Was, aber nie das Wie und Wodurch seines Wesens schaut, weil Letzteres ein unergründliches Geheimnifs Gottes für geschaffene Geister ist und ewig bleiben wird, so lange sie nicht die absolute Gleichheit mit dem

Schöpfer erstiegen haben, welches als wirklich zu denken, wie in der Identitätsschule geschieht, die gröſste Vermessenheit und Wahnsinn ist.

In dieser Hinsicht sagt der groſse Spinoza die Wahrheit, „die menschliche Seele ist nichts anders, als die Idee eines einzelnen Wesens im göttlichen Verstande, durch welche er die Natur des menschlichen Gemüths bildet, so daſs es zwar Bewuſstseyn seiner in der Aussenwelt, aber keine innere Kenntniſs seiner selbst besitzt, welche nur der Idee des göttlichen Verstandes zukommt.“

Hiermit haben wir das höchste Regulativ zur Beurtheilung der deutschen Schriftsteller festgestellt, welche in Gemäſsheit der höchsten Seelenkraft des Menschen, seiner gottähnlichen Vernunft, und der ihr untergeordneten Kräfte, des Verstandes und übersinnlichen Gefühls, das Bedürfniſs einer tiefern Begründung der Erkenntniſs Gottes, (welches seit dem Anfange dieses Jahrhunderts durch den Streit über den vermeintlichen Fichte'schen Antheismus, am meisten aber durch die den endlichen Menschengeist überfliegende Identitätsschule, so stark angeregt wurde) zu befriedigen strebten. — Dem-

nach wollen wir jetzt die beträchtliche Anzahl derselben einzeln vornehmen, unter besondere Nummern nach der Zeitordnung und bei mehreren Schriften eines Verfassers, denselben nach der zuletzt erschienenen aufgeführt, stellen, und unsere beurtheilende Ansicht jedesmal am Schlufse beifügen. Damit bezwecken wir eine Sammlung von Originalacten in wörtlichen körnigten Auszügen, welche die achtungswertben Bemühungen deutscher Selbstdenker mit ihren menschlichen Verirrungen darlegen, ünd unser ruhmwürdiges deutsches Zeitalter in Erstrebung des höchsten Gutes der Menschheit beurkunden soll.

I.

Jul. Aug. Ludwig Wegscheider.

Ueber die von der neuesten Philosophie geforderte Trennung der Moral von Religion. Hamburg 1804. 8.

(Institutiones theologiae christianae dogmaticae. Hallae 1815. edit. III. 1819. 8.).

Wegscheider, einer unserer ehrwürdigsten und aufgeklärtesten Theologen, erhob in dem tumultuarischen Zustande, worin seit dem Anfange dieses Jahrhunderts die ganze Philosophie insbesondere aber die erhabensten Wissenschaften, Religion und Moral, sich befanden, seine wackere Stimme, wenn er sagte: „Auch bei der neuesten Philosophie bewährt sich die schon öfters gemachte Erfahrung, daſs der Mensch gerne seine spätern Entdeckungen mit seinen frühern Gefühlen und Grundideen, ja selbst mit den auffallendsten Vorurtheilen seiner frühern Jahre zusammenzuknüpfen sucht, und daſs daher die meisten Philosophen ihre Systeme in dem Volksglauben wieder fanden, diesen darnach dreheten und deuteten, wenn-

gleich oft die seltsamsten Widersprüche daraus hervorgingen.

Ohne hier der Neuplatoniker, Scholastiker und anderer Philosophen zu erwähnen, welche sich auf eine Weise den Weg zur Alleinherrschaft über das Denkvermögen ihrer Zeitgenossen bahnten, will ich auf neuere Beispiele dieser Art aufmerksam machten. So beugte Crusius seinen natürlichen Scharfsinn vor den Machtgeboten der damals herrschenden Dogmatik in einem Grade, daſs er seine ganze Philosophie ausschlieſslich auf die engen Grenzen jener beschränkte. So versuchte Kant, nachdem er seine kritische Darstellung der Philosophie vollendet hatte, diese mit dem ältern kirchlichen Systeme in genaue Uebereinstimmung zu setzen, ohne dabei dem gegründeten Vorwurfe mancher Ungereimtheiten und Widersprüche zu entgehen. Selbst Fichte, welcher sich eher über herrschende Ideen zu erheben wagte, suchte doch manche seiner auffallendsten Behauptungen auf Aussprüche der christlichen Religionsurkunden zu stützen, und diese zu accomodiren. Die neuesten Philosophen, und besonders ihre ästhetischen Nachfolger, scheinen bei ihrer Tendenz zum Mysticismus weniger in den vernunftmäſsigen protestantischen Religionsansichten, als in der

an Poesie gränzenden krystallhellen Mystik des Katholicismus, und in einer abentheuerlich scheinenden romantischen Religiosität, ihrem System analoge Ideen zu finden. Doch verschmähen sie auch Beziehungen auf das Christenthum überhaupt genommen nicht, wenn sie dadurch ihren Ideen eine neue Stütze zu sichern glauben. Uebrigens wird es wohl nicht auffallend scheinen, wenn jene Philosophen ihre erhabenen transcendenten Anschauungen vom Universum, die sie selbst für Produkte der Phantasie erklären, bald Religion, bald Poesie nennen; wenn sie oft jedes Phantasiespiel überhaupt, welches doch so leicht zu phantastischen Ideen, Schwärmerei und Aberglauben führt, Kunst- und Natursinn, mit dem Namen Religion belegen, oder auch wohl Religion und Schönheitsgefühl als unzertrennliche Töchter e i n e r Mutter, nämlich des Unendlichen, darstellen.

Das neueste Identiätssystem vernichtet nothwendig auf dem Indifferenzpunkt allen Unterschied zwischen Sub- und Objekt, Endlichem und Unendlichem, Gott, Seele und Welt, Wesen und Form, Sittlichem und Unsittlichem, welches lediglich zur Beschränktheit gehört, und setzt unser höchstes Ziel in Unbeschränkt-

heit in das Unendliche oder in das Bestreben, aus Kraft der Freiheit und der göttlichen Willkühr, das Universum fortzubilden und fertig zu machen. Sittlichkeit im Princip, sagt Schelling, ist Befreiung der Seele von dem Fremd- und Stoffartigen, Erhebung zum Bestimmtseyn durch reine Vernunft ohne andere Bestimmung. Dieselbe Reinigung der Seele ist die Bedingung zur Philosophie. Die sittliche und intellektuelle Beziehung aller Dinge ist insofern wieder eine und dieselbe, es ist die Beziehung auf die reine schhlechthin allgemeine Vernunft, ohne Stoff. Sittliche Reinheit der Seele ist vollendete Einbildung oder Auflösung des Besondern im Allgemeinen, Unendlichen. Der Geist der neuern Zeit geht mit sichtbarer Consequenz auf Vernichtung aller blos endlichen Formen, und es ist Religion, ihn auch hierin zu erkennen. „Sittlichkeit ist gottähnliche Gesinnung, Erhebnng über die Bestimmung durch das Concrete ins Reich des schlechthin Allgemeinen. Philosophie ist gleiche Erhebung, und darum mit der Sittlichkeit innig Eins. Die Moral, eine nicht minder speculative Wissenschaft, als die theoretische Philosophie.“

Auf diese Weise wird die Moral völlig unabhängig von Religion, dem Produkte der

Phantasie, als blos speculatives, theoretisches Wissen, oder auch die Tugend, als ein unbestimmtes dunkles Gefühl, entweder so hoch erhoben, daſs sie völlig dem Gesichtskreise des gesunden Menschenverstandes entzogen, und ihres Einfluſses auf das Verhalten des Menschen beraubt wird, oder man setzt sie auch so tief herab, namentlich auf das Irdische und Menschliche, tief unter das Höhere, Göttliche. Oder man glaubt auch wohl, daſs Ruhe und Besonnenheit, ohne welche der Mensch nicht moralisch handeln könne, verloren seyen, wenn er durch religiöse Gefühle zum Handeln veranlaſst werde, daſs diese vielmehr schon ihrer Natur nach, seine Thatkraft lähmten. So erscheinen Religion und Moral durch die Aussprüche der neuesten Philosophie getrennt, und einander entgegengesetzt. Sollen sie daher wieder in ein solches Verhältniſs und eine solche Wechselwirkung versetzt werden, daſs sie die höchsten Zwecke der Menschen wirksam schützen und befördern, so scheint dieſs nur dadnrch möglich, daſs man von einem überirrdischen Indifferenzpunkte des absoluten Idealismus herabsteigt, und demüthig zu den Religionen der jetzt so angefochtenen, ja verach-

teten gesunden Menschenvernunft zurückkehrt. Nach folgender Erklärung möchten Religion und Moral einander wieder näher gebracht und ein gemeinschaftlicher Gesichtspunkt für Beide festgestellt werden können. Die moralische Natur des Menschen ist es, aus welcher beide abgeleitet werden, und auf welche sie sich durchgängig beziehen. Religion ist demnach, subjectiv genommen, die Beziehung unsers sittlichen Lebens, unserer selbstständigen Wirkungskraft, auf Gott, als unsern höchsten Gesetzgeber und Richter, als unser höchstes Vernunftideal von Heiligkeit und Realität. Moral — Inbegriff der durch unsere Vernunft als nothwendig und allgemeingültig erkanntem Gesetze Gottes über unser inneres und äusseres Verhalten, Gesinnungen und Handlungen. Beide sind nicht blos ihrer Natur nach innig verwebt, ihre Vereinigung wird auch dadurch nothwendig, dafs jede einzeln genommen noch nicht zureicht, den Menschen seiner Bestimmung zuzuführen, so dafs jede Religion ohne Moral unvermeidlich in Aberglauben, Heuchelei, Schwärmerei und Sektengeist ausartet, welche leicht alle übrigen Fehler und Laster im Gefolge haben. Die ganze Geschichte des Christenthums ist uns Beweis davon. Wahre Religiosität und Moralität bestehen nur in, durch

und miteinander, und je inniger ihre Harmonie und Wechselwirkung ist, desto höher erheben sie den Sterblichen über die niedere Sphäre seiner blos sinnlichen Existenz. Mag immerhin Religiosität überhaupt zuerst aus einer dunkeln Ahnung des Göttlichen, der höchsten Einheit von Kraft und Sittlichkeit, sich erzeugen, und selbst Tugend aus der Fülle des Geistes, gleichsam als Werk eines höhern Instinktes mit Hülfe der Phantasie (auch eine Begeisterung der Tugend ist ja denkbar) sich hervorbilden, nur dadurch, dafs der Mensch sich selbst diese Gefühle verdeutlicht und sie denkend auf ein Ideal der Heiligkeit und Realität zurückführt, dafs Vernunft und Gefühle in steter Harmonie seine Religion und Tugend umfassen, wird er gegen die Verirrungen seiner Phantasie gesichert seyn. Nie würde Religionsschwärmerei und Aberglauben, diese Geiseln der Menschheit, so verderblich gewüthet haben, wenn nicht Menschen die einseitigen Gebilde ihrer Phantasie, ohne die leitende Stimme der Vernunft zu hören, Andern als Dogmen aufzudringen sich vermessen hätten. Nie würde einseitiger Vernunftgebrauch zur Verachtung aller Gefühle, uud einer nicht reli-

giösen Stimmung, und zu moralisch todtem Unglauben verleitet haben, wenn man zugleich der Phantasie ihre Rechte hätte gestatten wollen.

Möchte doch einem unserer ersten Religionsphilosophen gefallen, eine neue auf den Geist der Zeit berechnete Darstellung jener vollkommensten Harmonie der höchsten Gemüthskräfte in religiöser Hinsicht zu unternehmen! Je mehr man bisher in der Psychologie bemüht gewesen ist, die verschiedenen Geisteserscheinungen zu zerlegen und aufzufassen, desto mehr scheint eine solche harmonische Wiedervereinigung derselben Bedürfniſs zu seyn.

Tief ergreifend war uns diese hehre Sprache eines der edelsten, freisinnigsten Selbstforscher im Gebiete der Religion. Wohl kein Theolog hat mit tieferer Einsicht und Herzlichkeit das groſse Bedürfniſs zur Erstrebung der höchsten Geistesthätigkeit, in welcher alle Kräfte des geistigen Wesens in der lautersten Einstimmigkeit zusammenwirken, sich gegenseitig ergänzen, beleben und verklären, und so in eine unendliche Harmonie zusammenflieſsen — angeregt, und den Muth, bei so unzähligen Hem-

mungen, durch die einander durchkreuzenden und so gewaltig herrschenden philosophischen Schulen neuerer Zeit, belebt und gestärkt. Möge der vortreffliche Gottesgelehrte den Dank seiner aufgeklärten Zeitgenossen, um die er sich durch seine freisinnige christliche Dogmatik unvergänglichen Ruhm erworben hat, lange geniessen, und das Reich der Wahrheit zur Verherrlichung Gottes gegen den mit Wuth wieder eingreifenden Zeloten Wahn und Trug immer fester begründen helfen!

II.

Joh. Christian August Grohmann.

Dem Andenken Kant's, oder die neuern Systeme in ihrer Nichtigkeit dargestellt. Berlin 1804. 8.

Philosophie als Wissenschaft d. h. als vollendete Theorie des Absoluten, ist eine unerreichbare Sache, ein unauflösliches Problem. Die Kantische Kritik geht von dem Satze aus: „Lasst uns auf unser ursprüngliches Vorstellen merken." Dieser Satz begrenzt und umschliesst sie vom Anfange bis zu Ende. Kritik ist aber

nicht System, nicht Wissenschaft überhaupt, nicht positiver Natur, sondern sie hat die bloſse negative Tendenz der Disciplin, durchaus innerder Schranken jenes ursprünglichen Vorstellens sich zurück zu halten. Dies ist sehr wichtig und bedeutend in Hinsicht auf den immer regen Trieb, das Absolute zu erklären, und dadurch Philosophie zu bewirken. Der glücklichste Versuch der Art ist unter der gehörigen Beschränkung der Schellingische; allein im Grunde ist jeder Versuch der Art eitel. Das Unbedingte ist nur Idee, ein nie erreichbares Streben nach letzter Befriedigung in absoluter Einheit. Woher will man denn jene vollendete Einsicht in das Erkenntniſsvermögen erringen, welche unentbehrlich wird, um das Absolute aller Erkenntniſs im Menschen mit völliger Sicherheit in seinem wesentlichen Charakter aufzuzeigen? Man ist immer nur gedrungen, sich an äuſsere Erscheinungen desselben zu halten, und diese psychologisch zu erörtern. Was findet man aber da mehr, als die Tendenz zum unbedingten Fortschreiten, ohne bestimmte Rechenschaft über das Ziel und über den Ursprung? Höchstens erzeugt jene Tendenz Gefühl; dieses veranlaſst die Anschauung desselben, und den Begriff des

Absoluten. Aber welch einen Begriff? Nur die natürliche Religion füllt jene Kluft aus, indem man mit Lebhaftigkeit sich jenem Gefühle, jener Ahnung des Absoluten überläfst. Allein, möge man darüber philosophiren; Philosophie wird doch nie das Produkt seyn, wenn der gerechte Verdacht von Schwärmerei entfernt bleiben soll.

Kant selbst, dessen transcendentaler Grundsatz „ursprünglich vorstellen" der Mittelpunkt seiner Kritik der reinen Vernunft, hier als die Basis angenommen ist, ging in der Kritik der praktischen Vernunft S. 161 und in den Prolegomenen zu jeder künftigen Methaphysik S. 182 weit über diese Verstandesbasis hinaus, indem er in beiden Stellen genialisch von einer möglichen Ableitung der theoretischen und praktischen Vernunft aus einem Princip, uud dessen Nothwendigkeit sprach. Die Auffindung und Darstellung dieses einen Princips ist Sache der speculativen Vernunft; erreicht diese endlich nach so vielen Abwegen ihr hohes nie aufzugebendes Ziel, so lange gröfstmögliche Vernunftentwickelung Aufgabe für die Menschheit ist, so mufs schlechterdings daraus eine

Philosophie als Wissenschaft, d. h., als vollendete Theorie des Absoluten hervorgehen, welche demnach keine unerreichbare Sache, kein unauflösliches Problem ist. So haben wir also in der transcendentalen Vernunftlehre dieses Problems zn löscn versucht, und als deren höchste Blüthe und Frucht gegenwärtige streng wissenschaftliche Religionslehre aufgestellt, worin die natürliche Religion allererst in ihrem tiefsten Grunde durch speculative Vernunft begriffen wird.

III.

Georg Christian Müller.

Protestantismus und Religion. Leipzig 1809. gr. 8.

Vernunftreligion entsteht, wenn wir die religiösen Ideen nach ihrem Grunde und Gehalt nachweisen und sie als Erkenntnifse geltend machen, die ihre Wahrheit in und durch die Vernunft erhalten. Wir nennen diejenige Denkart, welche darauf ausgeht alle Begriffe und Erkenntnifse aus der Vernunft abzuleiten, und ihnen dadurch ihre Bedeutung und Wahrheit zu sichern, die philosophische — und

in Beziehung auf die Religion steht sie den blofsen Ahndungen des Göttlichen, den überschwenglichen Gefühlen und Anschauungen des Unendlichen entgegen. Wer möchte behaupten, dafs uns an diesen genügen könne; dafs sich der Mensch nicht zur festen, klaren Ueberzeugung darin erheben solle, die wiederum tiefer in sein Inneres dringe, und das Wollen und Thun nach bestimmten Zwecken leite. Der Mensch wird Mensch nur insofern als er zum klaren Bewufstseyn kömmt, und mit sicherer Einsicht sich selbst regiert, dabei mufs der rohe Stoff in religiösen Gefühlen ausgebildet, und so Religion zunächst Sache der Erkenntnifs werden. Hier handelt es sich von der objectiven Seite derselben. Einen völlig genügenden und dem Geiste der Religion umfassenden Begriff wird man vergeblich von ihr aufzustellen suchen; dergleichen Begriffe können ihrer Natur nach nur einseitig seyn. Denn der religiöse Geist läfst sich nicht in einen Satz erfassen. Ihr vermöget keinen Begriff von Gott zu geben, der diese Idee in ihrem tiefern Gehalt ausspreche. Denn sie ist nicht etwa nur überschwenglich, sondern überhaupt unerschöpflich; der Verstand mufs daher die Merkmale vereinzeln, und sich so die

Totalvorstellung aufhellen; was er als bestimmten Begriff von Gott aufstellt, ist immer nur eine leichte Seite desselben, eine besondere Ansicht der Idee, nicht sie selbst, ganz und rein. Derselbe Fall tritt bei der Idee der Religion ein. Diese ist objectiv ein Inbegriff gewifser Ideen, die uns in eine höhere Weltansicht einführen, und ein höheres Lebensgefühl in uns erregen nnd unterhalten. Das Subjective daran ist der religiöse Sinn, eine Erhebung des Gemüths zum Göttlichen, ein Leben in Gott. Beides ist nur dem vernünftigen Wesen, als solchem möglich; aber jene Ideen gehören der denkenden Vernunft, dieses dem Sinn und Willen an; jene also, und nur sie, sind ein Gegenstand des Erkenntnifses, dieses fällt dem Gemüthe und dem Handeln anheim.

Der Glaube an ein göttliches Seyn in welchem die Welt besteht, an eine heilige Ordnung, durch welche alles gehalten wird, an einen heiligen Plan, für welchen Alles da ist, wozu Alles hinwirkt, dies ist der Glaube der Religion; ich möchte ihn nennen die Urideen der religiösen Weltanschauung, die in dem Menschen erwachen mit seiner Vernünftigkeit, sie liegen allem

religiösen Denken zum Grunde; sie selbst findet er nur in den Tiefen der Speculation als reine nothwendige Ideen wieder, die Anfang und Ende aller seiner Erkenntnifse sind. Die Frage ist, wie kommt der Mensch zum Glauben der Religion? und was hat er von ihm? Für die Ideen des Uebersinnlichen hat der Mensch Organe die in der Sphäre des Gefühls und des sinnlichen Bewufstseyns liegen. Es ist einleuchtend, dafs die religiösen Ideen auf verschiedenen Wegen und durch mannichfaltige Mittel in uns erweckt und belebt werden können, das nenne ich Organe derselben. Diese sind die Anschauung der Welt, und seines eigenen wundervollen Selbst, der Einrichtung seiner Natur. Wie sollte er dem Glauben widerstehen können, dafs in seinem Wesen und Wirken das Seyn und Wirken Gottes sich offenbare, dafs in seinem Leben ein heiliger Plan sey, nnd alles, was ist, zu einer höchsten Absicht hinwirke!

Allein was Organ der Urideen des Glaubens ist, das ist nicht Grund und Quell derselben.

Diese erhabene Gedanken sind nicht erwachsen auf dem Boden der Phantasie und des Gefühls, und werden über-

haupt nicht erst erzeugt, wenn der Mensch den betrachtenden Blick auf die Welt ausser und in ihm wirkt. Sie sind vorhanden im Menschen als das Erzeugniſs seiner vernünftigen Natur, welche, um sich mit sich selbst in Einigkeit zu setzen, und ihre tiefsten Aufgaben zu lösen, jene Urideen ausbildet, oder vielmehr sie in sich trägt, so wie sie als Vernünftigkeit sich zu äussern beginnt. Die Fähigkeit der Vernunft, Ideen des Uebersinnlichen zu haben, kann man das idealische Vermögen des Geistes nennen, worin sich der höchste Act des Denkens und Darstellens äuſsert. Das Vermögen der Gedanken ist die Vernunft, das der Darstellung ist die Phantasie; Vernunft und Phantasie in ihrer höchsten Activität machen vereinigt jenes idealische Vermögen aus, durch welches wir allererst als denkende Wesen den Rang einnehmen, der uns über allem Irdischen blos Sensualen gebührt. An seiner Vernunft hat der Mensch ein Vermögen des Absoluten, Unbedingten; an der Phantasie hat er das Vermögen der Anschauung des Endlichen und Bedingten im Absoluten und Unbedingten; mit den Ideen des Absoluten, die sie von der Vernunft empfängt, durchdringt die Phantasie die Objecte

der Anschauung, und läfst sie uns erblicken im Wiederscheine der Unendlichkeit, dafs wir sie im höhern Sinne empfangen. Es ist natürlich eine und dieselbe Vernunft, die sich auch als Phantasie äusfert, aber sie ist dann doch auf ganz andere Art in Thätigkeit, und wir trennnen daher die Vermögen, um bestimmt zu wifsen, was wir an den Ideen haben, und wie wir sie haben. Wir haben sie in der Wirklichkeit als Produkte des idealischen Vermögens; denn anders äufsert sich im natürlichen Gebrauche die Vernunft nicht, denn zugleich als Phantasie, und sie ist dann bald von der einen, bald von der andern Seite, als Denk - oder Anschauungsvermögen überwiegend. Die Ideen bieten sich uns daher, wo sie uns unwillkürlich durch die Organe derselben zugeführt werden, nie rein dar, als blofse Vernunftideen, sondern auch immer in der Anschauung und durch die Anschauung. Wir haben dann von ihnen keinen klaren sichern Gedanken, an die wir uns mit vollem Bewufstseyn halten können, sondern etwas Unaussprechliches, Unbestimmtes, Andeutungen, Ahndungen des Göttlichen, Anschauungen desselben ohne bestimmten Gehalt und sichere Bedeutung. Wohl mag das hingehen,

und sogar auch zureichen, wenn man sich, gleichsam nur zum gemeinen Verkehr mit den Aussendingen und fürs Haus, die Welt verständlicher machen, und sie mit religiösem Sinn betrachten will, das Gefühl wird dabei sehr lebendig, der Glaube stark und unüberwindlich werden, da das Herz ihn erwärmt und vertheidigt. Daher erklärt es sich, dafs man mit einem gesunden unerschrockenen Sinne weit fester an Gott glauben, und ihn viel leichter finden kann, als wo man unbefriedigt durch die Erscheinungen des Göttlichen ihn erst sucht, und den Glauben an ihn durch philosophische Erkenntnifs erwerben will.

Allein, wie soll man es nennen, wenn nun auch die Weisen auftreten, und von Anschauungen Gottes in intellectueller Geisteserhebung sprechen; wenn sie in den religiösen Ideen den reinen Gedanken aufheben, und sich mit dem Unaussprechlichen begnügen; oder noch schlimmer, sie einseitig der Phantasie übergeben, und, ungebunden durch die Regel des vernünftigen Denkens, Bildungen des Unendlichen schaffen, Mifsgeburten, die ihren Ursprung, ihre Fehlerhaftigkeit an der Stirne tragen! Möchte man doch schaffen, wie man will, nur dafs man nicht

die Gebilde der Phantasie auf das Gebiet der philosophischen Erkenntniſs verpflanzt, und durch das Zauberwort intellectueller Anschauung ihnen philosophischen Gehalt zu leihen wähnt!

Wo wir den natürlichen Gebrauch des idealischen Vermögens verlassen, um die religiösen Ideen tiefer zu erforschen, und die Wahrheit derselben für das philosophische Erkenntniſs zu sichern, da kann von Anschauung nicht mehr die Rede seyn, da hat die Phantasie keine Stimme mehr, da können wir es nur mit dem reinen Gedanken zu thun haben, den das Vermögen der Gedanken, die Vernunft, uns darbietet. Rein kann keine Idee angeschaut, sie kann rein nur gedacht werden.

Die Vernunft ist die Idee des Absoluten, und diese das Princip aller ihrer Activität und das Regulativ aller unserer Erkenntniſse, die dadurch ihre Vollendung erhalten. Es ist immer eine und dieselbe Idee, die sie ausdrükt, und an welche sie alle ihre Erkenntniſse anreihet, verschieden nur nach den Objecten, auf welche sie angewendet wird. So gelangen wir im Vernunftgebrauche zu den Ideen eines Urwesens, einer obersten Grundursache, eines ursprünglichen Seyns, eines höchsten Guts, eines

vollkommensten Wesens, wie irgend die Beziehungen sind, in welchen die Vernunft nach ihrem Princip das Gegebene auffaſst. Dieses Princip ist mithin auch das Regulativ für die religiöse Weltansicht, und es führt unumgänglich zu Gott hin, in welcher sich wie in einem Centralpunkte alle Anschauung und Erkenntniſs des Endlichen sammlet, um in seinem Urgrunde und in seiner Vollendung begriffen zu werden. Die Idee des Absoluten wird nur hier in dem Begriffe von Gott vorgestellt, an welchen die Vernunft die Erscheinungen der physichen und moralischen Welt anreihet, und die Erkenntniſs derselben für sich vollendet Von dieser Idee von Gott kann sich keine Philosophie lossagen, sie ist ihr so nothwendig, als die Vernunft selbst, mit welcher sie ihre Erkenntniſs sucht. Die Idee des Absoluten bezeichnet ihrer Natur nach etwas U n e n d l i c h e s, und ist also u n b e s t i m m t, so kann sie aber die Vernunft nicht handhaben, wenn sie sich auf etwas B e s t i m m t e s bezieht. Gott gedacht blos als das Absolute, gibt uns aber noch kein klares Erkenntniſs der Idee, das wir doch hier bedürfen, da es uns nicht blos um ein Princip der religiösen Weltansicht zu thun ist, sondern um sie selbst, die wir in ihrem Um-

fange auszubilden, so grofses Bedürfnifs haben. Hier ist er denn allerdings von Nutzen, wenn die Idee von Gott, als der Grundursache von Allem, was ist, in sich selbst, also ontologisch ermessen wird, was bei weitem kein so undankbares Geschäft ist, als man zu glauben pflegt. Dennoch wird sie dadurch nur negativ brauchbar, die ontologische Erörterung schützt höchstens vor innern Widersprüchen im Gebrauche der Idee. In sich selbst kann diese Idee überhaupt nicht näher bestimmt werden, da sie doch in jeder Anwendung auf ein besonderes Object das Unendliche ausdrücken soll, das seine Natur verläugnen müfste, wenn es in einzelnen Bestimmungen erkannt werden sollte. Es kann daher nur geschehen durch das Verfahren der Vernunft, die Ideen des Uebersinnlichen durch analoge Begriffe auszudrücken! Wie der Schematismus im Gebrauche der Kategorien des Verstandes nothwendig ist, wenn sie überhaupt auf die Anschauungen bezogen werden sollen, um ein Erkenntnifs zu erlangen; so ist für den Gebrauch der Idee des Absoluten die Symbolisirung derselben nothwendig, wodurch wir sie uns in analogen Begriffen vorstellig machen, zum Behufe eines

bestimmten Erkenntnifses. Ausserdem bliebe die Idee leer für uns, so unerschöpflich sie in sich ist, und wir könnten sie in einer bestimmteu Erkenntnifs gar nicht gebrauchen, so gewifs sie auch alles Erkenntnifs umfafst und durchdringt. Die philosophische Erkenntnifs von Gott ist daher eine symbolische, und eine andere kann für die menschliche Vernunft nicht erreicht werden. Gott, als das Ahsolute, denken wir uns nun als dus Höchste — als Urintelligenz, begabt mit allen Attributen der Vollkommenheit. Das Daseyn der Welt denken wir uns als ein Daseyn durch Gott, und in Gott, mithin als ein Erschaffen der Dinge, und als Darstellung des göttlichen Wesens in ihnen: Gott als Weltschöpfer. Das Bestehen der Dinge in ihrer relativen Vollkommenheit und Wirksamkeit wiederum als nur durch Gott möglich — ihn als Welterhalter. Die heilige Ordnung in dem All, nach welcher Alles zu einem heiligen Zwecke da ist und wirkt, als Vorsehung, Gott als Weltregierer. Diese letzte Idee angewandt auf vernünftige Wesen, und ihr freies Thun und Lassen, führt von der einen Seite zu dem Begriffe einer Bestimmung derselben zur Vollendung, welche nur in einer ewigen

Fortdauer möglich ist, von der andern Seite zu der Idee eines rechtlichen Verhältnifses, das in dem innern und äufsern Daseyn der vernünftigen Wesen statt finden soll, und als ein Zustand der Vergeltung angesehen wird, wobey wir Gott als Richter der Welt denken.

Wir sehen in dieser geistvollen, die bestrittensten und schwierigsten Punkte der philosophischen Religionslehre mit voller Klarheit zur Sprache bringenden Darstellung den Verfasser mit dem reinsten Theismus als der symbolischen Erkenntnifs Gottes schliefsen, die ihm also die höchste ist. Sonach erhebt er sich nicht über die Verstandeserkenntnifs von Gott, wie sie durch Erfahrung gewonnen werden kann, zur reinen Vernunfterkenntnifs, welche doch allein die erstere begründet. Dies kann sie aber nicht mit der unbestimmten Idee des Absoluten, die eine inhaltsleere Abstraction der Identitätsschule ist, zu Stande bringen, sondern einzig dadurch dafs sie in ihr reinstes Innerstes eingeht, ihr unendliches Wesen in den inhaltvollen Urideen anschaut, und dann erst durch theilweise

Entwickelung derselben in Begriffen endlich denkt. Damit kommen wir auf den Punkt, den Müller umständlich zu widerlegen sucht, und mit dem Resultate beschliefst: „Rein kann keine Idee angeschaut werden, sie kann rein nur gedacht werden, das Vermögen der Gedanken ist die Vernunft im Gegensatze der Phantasie, dem Vermögen der Darstellung (in Bildern)."

Mit vollem Rechte kämpfte M. gegen den Mifsbrauch, der mit der intellectuellen Anschauung der absoluten Vernunft in der Identitätsschule getrieben wurde, und die Religionslehre in den unseligen Mysticismus versenkte. Lassen wir also diese unbestimmte Idee des Absoluten ganz fahren, und halten uns an die anerschaffenen Urideen, Gott, Welt und Urgeist, die kraft der übersinnlichen Erfahrung im religiösen Gefühle anfangs unwillkürlich als göttliche Abspieglungen im menschlichen Herzen sich beurkunden, welche sodenn der heiligsinnende Verstand und Vernunft zur Klarheit erheben, so dafs die Letztere, sie zu Einheit verknüpfend, darin ihr lauterstes Wesen offenbart. Damit treten diese Ideen als der ganze Inhalt der Vernunft, und ihre grundwesentliche Einigung durch die Ursyn-

thesis in einem wissenschaftlichen Grundsatze als die Form derselben heraus, und die Entwickelung dieser Ideen in Vernunftbegriffen schliefst das Ganze dieser reinen dem Inhalte nach unendlichen, aber der Form und ihren discursiven Begriffen nach stets endlichen Wissenschaft.

Diese Urideen sind aber reingeistige Vernunftanschauungen, denn sie enthalten die drei wesentliche Kennzeichen jeder Anschauung, nämlich Unmittelbarkeit, Unendlichkeit, Totalität. Demnach können wir M. nicht bestimmen, dessen höchstes Resultat ist, dafs die Vernunft kraft der Ideen nicht anschaut, sondern nur denkt. Im Gegentheile hat die Vernunft kraft dieser Ideen ursprünglich reingeistige Anschauung, und das Denken dieser Ideen durch ihre endlichen Vernunftbegriffe kann nur unter Voraussetzung dieser Anschauungen statt finden, ist demnach eine blofs abgeleitete Function der Vernunft. Wohl aber müfsen diese reingeistigen Anschauungen von der übersinnlich bildlichen Anschauung durch die heilige Phantasie, welche die Liebe Gottes darstellt, genau unterscheiden werden. Die Letztere ist zwar auch unmittelbar, wie die erstere, also eine Anschauung, aber es ist eine ganz andere gei-

stige Function, wenn die Vernunft ihr ganzes reines Wesen, und darin die Einheit Gottes und einer Gotteswelt zu schauen trachtet, und sich dadurch zu der reinsten geistigen Sphäre emporschwingt, als diejenige, wo die von und in Gott begeisterte Seele sich in heiliger Phantasie auf das Irdische herabläſst, und sich gleichsam mit demselben vermählt. Dies geschieht auf mystische Weise in dem übersinnlichen Bilde, Liebe Gottes, denn in ihm wird das Einsseyn Gottes mit der gottähnlichen Seele, wie diese sich auf unserer Erde darstellt, geistig sinnlich geschaut und damit bezwekt, daſs jedes unverdorbene Menschenherz sich Gott, in dem schönen Bilde als liebenden Vater nähern, ja in innigster Gemeinschaft mit ihm leben kann, wie dnrch Christus himmlischen Wandel geschah, der als höchstes Ideal zur Nachahmung ewig denkwürdig dasteht. Dies ist aber ein Vorzug der bildlichen Anschauung Gottes, durch ihre hohe Einfalt, daſs jeder Mensch derselben fähig ist, während zu der reingeistigen Anschauung nur die Gebildetsten, und auch diese nur mit gröſster Mühe und Anstrengung nach Zurücklegung aller möglichen Irrwegen sich erheben können.

Noch muſs gegen Müller's Ansicht daſs sich die

objective Seite der Religion in keinen den Geist der Religion umfassenden Begriff fafsen läfst — erinnert werden, dafs nach dieser Behauptung keine Wissenschaft der Religion ausführbas wäre, weil gerade ein umfassender Begriff der wissenschaftlichen Religionserkenntnifs das höchste Resultat derselben seyn mufs, den sie dann umgekehrt an die Spitze ihrer dogmatischen Entwickelung stellen kann. Jeder Begriff ist eine Geistesform, worin so fern er eine ganze Wissenschaft umfafst, diese endlich dargestellt wird, wenn gleich deren Inhalt ein unendlicher Gegenstand ist und bleibt, der über allem Begriffe als dessen Realgrund liegt. So verhält er sich auch mit der Religion Gott und die Welt in Gott, ihr Inhalt, ist unerschöpflich, unendlich, aber das Erkenntnifs Gottes und einer Gotteswelt in ihrer grundwesentlichen Einheit in derselben ist begränzt, endlich, und mufs in einer Definition äusserlich begränzt dargestellt werden können.

IV.

Friedrich August Carus.

Moralphilosophie und Religionsphilosophie. Leipzig, 1810. 8.

Wie grofs der Verlust auch für die Fortbildung der Religionswissenschaft durch das frühe Hinscheiden des trefflichen Carus sey, möge folgender Auszug darthun.

Alle haben wir Einen Glauben, Eine Hoffnung, doch nur Wenige Liebe, die ewig währt, die Liebe zur Wahrheit und Heiligkeit — und die Wenigsten unter jedem Geschik des Lebens, in jedem Schmerz und in jeder Freude. Alle haben wir eine Vernunft, in jedem wirkt sie still und unwillkürlich zu dem Glauben mit; — doch nicht alle können sich ihren Antheil gestehen, nicht alle wollen sich zum höhern Nachdenken erheben.

In der Welt der Erscheinungen ist immer ein anderes, ja ein umgekehrtes Verhältnifs, als in der Welt der Idee. So auch in Beziehung auf religiöse Menschen. Anders verhalten sich die, wie sie gewöhnlich sind und erscheinen, anders die, wie sie seyn sollen. Man blicke

um sich, vergleiche mit dem religiösen Menschen die Gelehrte und namentlich die Philosophen. In dem gemeinen Sinne des Wortes gibt es der Gelehrten wenig, mehr schon eben so gemeine Philosophen, und noch mehr der gemeinen Religiösen. Doch ganz anders zeigt sich dies im ungemeinen Sinne. Da gibt es der ächt Gelehrten schon wenig, (Verstand ist bei Wenigen ausgebildet) der ächten Philosophen, d. i., der Weisen noch weniger (Wenigen ward Bildung der Vernunft), der ächt Religiösen am wenigsten (den wir verlangen hier Herz und Gewissen). Diese Wenigen aber fassen jeden Theil der Zeit als ein Element der Ewigkeit und die Welt als das All der Geister.

Religion ist eine Thatsache des ganzen und mit sich einigen Menschen (in dem reine Einheit gefunden wird) und nicht dieses allein, sondern des freien, des reinen, des praktischen. Der ganze Mensch glaubt ungetheilt. Daher geht R. aus dem ersten Regen der Freiheit hervor. Daher wird und gedeiht R. überall, so wie der Mensch gedeiht und lebt; daher gilt überall die Regel: wie der Mensch, so sein Gott, wie des Menschen Herz, so sein Himmel. — Kein Be-

wufstseyn der Tugendpflichten ohne Ahndung der absoluten Freiheit, und schon die Ahndung eines Freien ist religiös — aber eben so auch keine Tugend möglich ohne Glauben im Herzen, nämlich an das Gelingen seiner Handlungen. Diesen Glauben mufs schon jeder Handelnde im wirklichen Handeln haben. Wer an die Tugend glaubt, und Gott nicht leugnet, hat die von Gottes Daseyn ganz durchdrungene Seele, zeigt den wahren Heroismus, die ruhige Hingabe des Willens in die Fügungen der Vorsehung. Wer reines Herzens ist, wird Gott schauen. Das wahre Bewufstseyn der sittlichen Kraft, ist ein Bewufstseyn göttlicher Kraft, welche er aufrecht zu erhalten vermag, gegen das Anstürmen jedes Geschiks. Der Gute wandelt im Lichte der Gottheit, für seine Tugend ist das Ideal der Heiligkeit der leuchtende Stern in einer finstern unsittlichen Welt, kein Gebot ist mir ohne einen Gebieter. Das Bewufstseyn einer moralischen Persönlichkeit ist eben so eng verknüpft mit der Uberzeugung, vom Daseyn Gottes, als das Bewnfstseyn einer Selbstständigkeit mit Ueberzeugung von Fortdauer. Ohne Glauben an Gott und Unsterblichkeit also keine vollendete Güte! der Sittliche mufs sich vergessen können für das

unendliche Ganze, eben daher auch an dasselbe glauben.

Religion steht also höher als Moral. Jene lehrt alle Eingebungen der Vernunft in Hinsicht auf unsere Pflicht anzusehen als Offenbarungen eines Princips, welches das Ganze leitet.

Zufrieden mit dem Guten, das in einem unvollendeten nachgelassenen Werke sich vorfindet, enthält sich die Kritik der Rüge des Mangels an wissenschaftlichem Zusammenhange und formellen Ausbildung, die allein von vollendeten Geistesarbeiten gefordert werden können.

Mit herzlichem Danke für die vielen Belehrungen dieses ächten Philosophen in dem grofsen Bezirke rationaler und empirischer Philosophie rufen wir ihm nach:

Have sancta anima!

V.

Friedrich Heinrich Jacobi.

Von den göttlichen Dingen. Leipzig 1811. 8.

Religiöser Realismus ist diejenige Ansicht von den Ideen überhaupt und den religiösen insbesondere, nach welcher sie objectiven

Grund und Beziehung haben, nicht bloſse Vorstellungen sind, sondern einen positiven Gehalt haben, woraus das Uebersinnliche unmittelbar zu vernehmen ist.

Religiöser Idealismus aber die Ansicht, nach welcher die Ideen an Inhalt lang bloſse Vorstellungen sind, oder so genommen und erklärt werden, daſs die gemeine Ueberzeugung der Vernunft dadurch zerstört wird. Die Ueberzeugung von Gott kann nicht durch Philosophie erzeugt, sondern durch Offenbarung Gottes selbst gegeben werden, denn wenn Gott nicht in uns lebte durch die Kraft des guten Willens und der uneigennützigen Tugend, so wäre nie eine Kunde von ihm zu uns gekommen, durch reine Tugend muſs Gott in uns geboren werden, und dies ist die innere Offenbarung Gottes, wodurch wir Erkenntniſse erlangen, die nicht, was die Zeit vertreibt, sondern was sie anhält, ihre Absicht, ihre Erfüllung und Auslegung — den Zweck der Natur und das letzte Ziel des Menschen — Gottes Sinn und der Wahrheit Wesen zum Gegenstande haben. Diese Erkenntniſse gehen aus dem Sittlichen oder Wahrheitsgefühl hervor, in welchem sich ohne Anschauung und Begriff unergründlich und unaussprechlich das an

sich Wahre, Schöne und Gute offenbaren. Diese unmittelbaren, unaussprechlichen eigenen Erkenntnifse der Vernunft, die in den Verstand nur als dunkele Vorstellungen treten — sind in sich: Licht der höchsten Erkenntnifs; jenes, von dem mit Platon, Spinoza sagt; dafs er sich selbst und die Finsternifs offenbar mache. Dies ist unsere eigene feste Ueberzeugung.

Die Frage ist jetzt: wie verhält sich die neue Philosophie zu dem religiösen Glauben? worauf Jacobi die Antwort in dem Resultate gibt: Gehet die Philosophie nicht von einem positiven Wahren aus, welches durch einen Instinkt oder Grundtrieb dem Menschen offenbaret ist, so geräth sie nothwendig auf Atheismus oder auf einen Götzendienst, der nicht besser ist, als Gottesleugnung. In diese Classe gehört die Identitäts- und Kantische Philosophie — die letztere als die inconsequente Naturphilosophie. Es kann nur zwei Hauptclassen von Philosophen geben. Einige lassen das Vollkommene aus dem Unvollkommenen hervorgehen, und allmählig sich entwickeln. Andere behaupten das Vollkommenste sey zuerst, und mit ihm und aus ihm, beginne alles, und

es gebe nicht eine Natur der Dinge als Anbeginn, sondern ein sittliches Principium, eine aus Weisheit wollende und wirkliche Intelligenz, ein Schöpfergott voraus. Es gilt die Frage: Besteht das Weltall dnrch einen innern in sich beschlossenen Mechanismus, und hat es ausser sich weder Ursache noch Zweck, oder ist es um des Guten und Schönen willen vorhanden, das Werk einer Vorsehung, die Schöpfung eines Gottes? Das Letztere bejahet die blos gesunde, sich selbst nur unbedingt vertrauende Veruunft. Es war daher diese Msinung die ältere, und der Theismus als Glaube ging dem Naturalismus der Philosophie voraus. Der letzte enstand zugleich mit der Wissenschaft. Sollte je diese W., d. h., ein aus einem Principe abgeleitetes, in sich vollendetes, alles Erkennbare umffassendes System vollkommen werden, so mufste Alles erfunden werden, als nur Eines, und aus diesem Einen, alles begriffen und verstanden werden. Das Interesse der Wissenschaft ist demnach, dafs kein Gott sey, kein übernatürliches, ausserweltliches Wesen. Der nicbt irrlehrende, nicht durch Anmafsung der dem Theismus eigenthümlichen Ansichten, sondern sich zu sich selbst unver-

holen bekennende Naturalismus steht als speculative Lehre neben dem Theismus unsträflich da. Mag er den Theismus stolz, ja mit Hohn von sich werfen; der Weise wird ihm deswegen nicht zürnen. Aber er muſs bei seiner kecken, aufrichtigen Sprache beharren, und nicht auch reden wollen von Gott und göttlichen Dingen, nicht von Freiheit, von sittlich Gutem und Bösen, von eigentlicher Moralität; denn nach seiner innigsten Ueberzeugung sind diese Dinge nicht, und von ihnen redend sagt er, was er in Wahrheit nicht meint — er redet Lüge, denn er führt systematisch auf eine Gleichmachung der Vernunft und Unvernunft, des Guten und Bösen, auf einen Nihilismus. Auf dem Gegensatze des Uebernatürlichen und Natürlichen, der Freiheit und Nothwendigkeit, einer Vorsehung und eines blinden Schicksals oder Ungefährs, beruhet die menschliche Vernunft; mit der Realität, Objectivität und vollkommenen Wahrhaftigkeit dieses U r g e g e n s a t z e s geht auch die Vernunft verloren, und dann hat der Mensch vor dem vernunftlosen Thiere nichts zum Voraus als Irrthum und Lüge.

Der edelste Verklärte, nunmehr in hellerm Lichte schauende Jacobi, kämpfte mit Kraft und Wahrheit gegen den sich gewaltsam von Gott losreissenden unächten Naturalismus der Identitätsphilosophie, und räumte ihm gewiss noch zu viel ein, wenn er denselben als speculative Lehre neben dem Theismus unsträflich dastehen läfst. Die wahre Speculation in der reinen Erkenntniss des Wesens der Vernunft muss denselben so gut verwerfen, als den von J. behaupteten Urgegensatz, mit dessen Aufhebung die Vernunft selbst verloren gehen soll.

Hier ist es, wo die Vernunft ihr erstes unverlierbares Recht im Streben nach absoluter Einheit gegen J. streng behaupten, und die wesentliche Einheit Gottes und der Welt, und so die Aufhebung des Gegensatzes der Freiheit und Nothwendigkeit in Gott, der Welt und in der reinen Menschheit, wissenschaftlich aussprechen muss. Mit gröfstem Unrechte spricht daher J. der höchsten menschlichen Geisteskraft, der Vernunft, die wissenschaftliche Erkenntniss Gottes in der vollendeten Einsicht ihres Wesens ab, setzt das Wissen von Gott in unvereinbarem Gegensatze mit dem Glauben an Gott,

welchen er einzig durch Instinkt, Urtrieb, Eingebung begründet haben will. Wie anderst aber als durch Wissen, konnte sich J. zu seinem moralischen Theismus erheben, den er für die höchste Gotteserkenntnifs hält. „Aecht platonisch — sagt Jacobi in der Beilage A. — schreibe ich der Vernunft aller erschaffenen Wesen, Receptivität und Spontaneität zu, als Vermögen des Wahrnehmens und Ergreifens, des Findens und Feshaltens, welche vereint miteinander nrsprüngliche Quelle der Vernunftwahrheit sind." Hiemit hat J. die höchste und tiefste Wahrheit der Religion ausgesprochen, denn aus der Vernunft als empfangenden oder findenden Kraft (Receptivität) geht der Glaube an Gott und eine göttliche Welt im übersinnlichen Gefühle hervor; und aus ihr als festhaltenden oder selbstthätigen Kraft (Spontaneität) entspringt das tiefste Wissen von Gott im Schauen der Welt und des eigenen Geistes in Gott, von dem sodenn allererst das Verstandeswissen von Gott im Theismus abgeleitet werden kann, Durch diese höchste Vernunftwissenschaft wird die grofse Aufgabe gelöfst, die Jacobi in genialischem Schwunge

nnd mit weissagendem Geiste, so tief als wahr in einer Note S. 25, ausgesprochen hat:

„Der ganze, unzerstückte, wirkliche und wahrhafte Mensch ist zugleich vernünftig und verständig, glaubt ungetheilt und mit einerlei Zuversicht an Gott, an die Natur und an den eigenen Geist. Dieser dreieinige, allgemein unphilosophische Glaube, mufs auch ein im strengsten Sinne philosophischer in der Reflexion bestätigter Glaube werden können, und ich bin kühn genug zu sagen, dafs ich weifs, er kann es werden, dafs ich den Rückweg sehe, auf dem ein verirrtes Nachdenken hier wieder aukommen, und dann erst eine wahre Philosophie, eine den ganzen Menschen erleuchtende Wissenschaft und Weisheit hervorbringen wird."

In der vollendeten Darstellung dieser höchsten Vernunftwissenschaft (philosophia prima) mufs sich aber eine unmittelbare, objective, systematische Vernunfterkenntnifs ausweisen, welche gegen Jacobi's Behauptungen (die solche ohne Anschauung und Begriff, unergründlich und unaussprechlich im blinden Glauben kraft des dunklen übersinnlichen Gefühls bestehen läfst, sonach jede wis-

senschaftliche Einsicht in ihr verwirſt) in rein geistiger Anschauung göttlicher Ideen, und deren endlichen Erkenntniſs durch die daraus entwickelten Vernunftbegriffe vollkommen ergründet, begriffen und ausgesprochen werden kann und muſs, wornach also die gefährliche Mystik in der Religion, welcher Jacobi in der Beilage A. seinen Beifall schenkt, ewig verbannt ist. Denn nur in der vollsten und klarsten Durchschauung des Wesens der speculativen Vernunft ist, wie Jacobi von seiner Gotteslehre fälschlich rühmt, Licht der höchsten Erkenntniſs, jenes von dem mit Platon Spinoza sagt: daſs es sich selbst und die Finsterniſs offenbar mache. Dies vermag der Menschengeist eben nur kraft seiner gottähnlichen Vernunft, die sich selbst in ihrem reinsten, lautersten und lebendigen Schaffen und Wirken, muſs Durchschauen und Begreifen können, so gewiſs sie eine unmittelbare Kraft aus Gott ist!

VI.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

1. Philosophie und Religion. Tübingen, 1804. 8.

2. Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, — in dessen philosophischen Schriften I. Band. Landshut, 1811. 8.

3. Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn J. H. Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung des Atheismus. Tübingen, 1812. 8.

Das Daseyn eines lebendigen Gottes ist eben darum erweifslich, weil dieses lebendige Daseyn aus einem nothwendigen Grunde, dessen wir uns nothwendig bewufst werden, und der insofern vor und unter dem lebendigen Daseyn ist, sich selbst entwickelt, also auch aus ihm zu entwickeln ist.

Nothwendig mufs das Allervollkommenste, dasjenige, welches die Vollkommenheit aller Dinge in sich hat, vor allen Dingen seyn.

Die Frage ist aber, ob es als das Allervollkommenste zuerst war, welches schwer zu glauben ist, aus vielen Gründen, aber schon aus dem ganz einfältigen, weil er im wirklichen Besitze der allerhöchsten Vollkommenheit keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung so vieler Dinge hatte, durch die es unfähig eine höhere Stufe von Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen werden konnte. Damit wird aber nicht widersprochen, daſs dasjenige, welches zuerst war, eben das ist, welches das Allervollkommenste ist.

Die Naturphilosophie hat sich durch die Lehre, daſs in Gott eine Natur sey, das Verdienst erworben, den Naturalismus zum Entwickelungsgrunde des Theismus zu machen, da nur in ihrer Vereinigung ein Lebendiges hervorgeht. Von Anbeginn ist nicht das Wesen selbst, sondern die Natur des Wesens gewesen, welches sich also zum Vollkommensten aus sich selbst evolvirt, und sich durch die Schöpfung ausgebreitet hat, welches mit dem Wesen selbst nicht von einerlei Art, sondern von ihm verschieden ist. Zuerst ist nämlich in Gott nur Stärke gewesen, ohne welche Gott mit sammt seiner Weisheit und Güte nicht bestehen kann,

da Stärke eben das Bestehen, und wiederum alles Bestehen Stärke ist. Wo keine Stärke ist, da ist auch kein Charakter, keine Individualität, keine wahre Persönlichkeit, sondern lauter Differenz. Nachher ist Weisheit und Güte dazu gekommen, und hat die Stärke gemildert. — Gott ist nicht allein Ursache, sondern auch Grund. Grund ist Gott, oder genauer gesprochen, das Wesen, welches Gott ist in zweierlei Verstande, der wohl unterschieden werden mufs. Einmal ist er Grund — von sich selbst, nämlich insofern er ein intelligentes und sittliches ist. Kann wohl eine Intelligenz so blank und blofs auf sich selber, als Intelligenz beruhen, als blofse Intelligenz seyn? Ist doch das Denken der gerade Gegensatz des Seyns, und gleichsam das Dünne und Leere, wie dieses das Dicke und Volle. Es mufs also Gott als Intelligenz einen Anfang haben. Was aber der Anfang einer Intelligenz ist; kann nicht wieder intelligent seyn, indem es sonst keine Unterscheidung wäre; es kann aber auch nicht schlechthin nicht intelligent seyn, weil es die Möglichkeit einer Intelligenz ist. Also wird es ein Mittleres seyn, d. i., es wird mit Weisheit wirken, aber gleichsam mit einer

eingebornen, instinktartigen, blinden, noch nicht bewufsten Weisheit; so wie wir oft Begeisterte wirken sehen, die Sprüche reden voll Verstand, reden sie aber nicht mit Besinnung, sondern wie durch Eingebung. Eben so mufs auch das sittliche Wesen einen Anfang seiner selbst in sich selbst haben, der nicht sittlich (aber darum eben nicht unsittlich) ist. Aber dieser Anfang ist doch schon potentia, oder impliciter sittlich, und kein absolut Entgegengesetztes von Freiheit oder Sittlichkeit. — Aber Gott macht sich auch zum Grunde, indem er eben jenen Theil seines Wesens mit dem er zuvor wirkend war, leidend macht. Die äussere Schöpfung ist ein Werk der gröfsten Demuth und Herablassung. Wie kann sich Gott herablassen, als indem er sich nämlich einen Theil (eine Potenz) von sich zum Grunde macht, damit die Kreatur möglich sey, und wir das Leben haben in ihm. Aber er macht sich zugleich zum Grunde seiner selbst, da er nur insofern, als er diesen Theil seines Wesens (den nicht intelligenten) dem höhern unterordnet, mit diesem frei von der Welt, über der Welt (als Ursache) lebt, wie der Mensch erst dadurch sich wahrhaft zur

Intelligenz, zum sittlichen Wesen verklärt, daſs er den irrationalen Theil seines Wesens dem höheren unterwirft. Durch die Natur in Gott, aus welcher sich der eigentliche Gott entfaltet, wird auch das Problem über den Ursprung des Bösen auf eine höchst leichte Weise gelöſst. Weil das Nichtgute von dem Guten hervorgebracht seyn kann, muſs es nothwendig in seiner Art eben so ewig seyn, wie das Gute selbst.

Diese schwierigste Lehre wurde von Schelling in der vorhergehenden zweiten Schrift von Grund aus zu erklären versucht, indem er in Gott das Wesen des Grundes und das Wesen des Existirenden trennt, und zwei gleich ewige Anfänge seyn läſst, die er wieder in einem vor allem Grunde und vor allem Existirenden vorhergehenden Ungrunde vereiniget. Nach S. muſs nämlich vor allem Grunde, und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität ein Wesen seyn — der Urgrund oder vielmehr Ungrund. Da dies Wesen vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar, noch auf irgend eine Weise vorhanden seyn. Es kann daher nicht als die Identität, sondern nur als die absolute

Indifferenz beider bezeichnet werden. Reales und Ideales, Finsternifs und Licht, können von dem Ungrunde niemals als Gegensätze prädicirt werden, aber es hindert niehts, dafs sie nicht als Nichtgegensätze, d. h. in der Disjunction und jedes für sich von ihm prädicirt werden, womit aber eben die Dualität, die wirkliche Zweiheit der Principien gesetzt ist. In dem Ungrunde selbst ist nichts, wodurch diefs veshindert würde; denn eben weil er sich gegen beide als totale Indifferenz verhält, ist es gegen beide gleichgültig. Wäre er die absolute Identität von beiden, so könnte er nur beide zugleich seyn, d. h. beide müfsten als Gegensätze von ihm prädicirt werden, und wären dadurch selber wieder Eins. Unmittelbar aus dem Weder — noch, oder der Indifferenz bricht also die Dualität hervor, und ohne Indifferenz, d. h., ohne einen Ungrund gibt es heine Zweiheit der Principien. Das Wesen des Grundes, wie das des Existirenden (Gottes) kann demnach nur das vor allem Grunde Vorhergehende seyn, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er kann es aber nicht anders seyn, als indem er in zwei gleich ewige Anfänge auseinander geht,

nicht daſs er beide zugleich, sondern daſs er in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze, oder ein eigenes Wesen sey. Der Ungrund theilt sich aber in zwei gleich ewige Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund nicht zugleich oder Eins seyn könnten, durch Liebe eins werden, d. h. er theilt sich nur, damit Leben und Liebe sey und persönliche Existenz. Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Seyn bedürfen, sondern dies ist das Geheimniſs der Liebe, daſs sie solche vorfindet, deren jedes für sich seyn kann und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere. Darum, so wie im Ungrund die Dualität wird, wird auch die Liebe, welche das Existirende (Ideale) mit dem Grunde zur Existenz verbindet. Das Eine Wesen (der Ungrund) scheidet sich also in zwei Wesen, in dem einen ist es bloſs Grund zur Existenz, in dem andern bloſs Wesen, und darum nur ideal.

Hat Gott kraft seiner Natur einen Anfang, so muſs diese Natur nothwendig ein Ende haben, denn aller Anfang entsteht kraft der durch

Gott geschaffenen Welt, deren Ewigkeit und Zeitlichkeit nur in der menschlichen Reflexion getrennt hervortreten. Demnach müſste Gott nach der ihm angedichteten Natur ein bloſses ewiges Zeitwesen, mithin ein Veränderliches seyn, was aber das Wesen Gottes in der Vorstellung des menschlichen Geistes geradezu vernichtet. Jeder Anfang ist aber überdies stets ein Zweites, das ein Erstes nothwendig voraussetzt, mithin müſste über Gott ein Anderes, Höheres, mithin der gröſste Widerspruch in Gott gedacht werden. Nimmt man vollends gar zwei ewige Anfänge in Gottes Natur mit S. an, so ist damit die totale Vernichtung des einen göttlichen Wirkens Gottes ausgesprochen.

Doch diese Gotteslehre ist bereits von Süſskind (Prüfung der Schellingischen Lehre von Gott, Weltschöpfer, Freiheit, moralischem Guten und Bösen. Tübingen, 1812.) und kürzlich von Friedrich Groos (die Schellingische Gottes- und Freiheitslehre vor den Richterstuhl der gesunden Vernunft vorgefordert. Tübingen, 1819) so wie das Princip seiner Identitätslehre von Fischhaber (Betrachtungen über die verschiedenen Principien der Philosophie

überhaupt, und das Princip der Schellingischen Philosophie insbesondere — in seiner Zeitschrift für Philosophie, I. Heft S. 118 — 140) so gründlich widerlegt, dafs wir ausser Obigem nichts weiter anzuführen brauchen. Dagegen wollen wir das höchste Ziel der Naturphilosophie, Alles zu erklären, wie es hier mit der Gottes- und Freiheitslehre versucht wurde, in ihrer Unmöglichkeit aus einer meisterhaften Recension in der Jenaischen Literaturzeitung 1817 N°. 165, um ihrer hohen Wichtigkeit wegen darlegen.

„Man hat nun seit Jahrtausenden erklärt, und nichts vor sich gebracht; immer straft die jüngste Generation die eben von ihr abgeschiedene Lügen. Ohne mit voller Klarheit Anfang, Mitte und Ende — Grund, Wesen uud Ziel eines Dinges zu erkennen, ohne seine Bedeutung zu wissen, kann man gar nieht sagen, dafs man sich dasselbe erklärt habe. Und wer sagt uns die Bedeutung der Steine, Pflanzen, Thiere auf der Erde, dieser selbst und der Weltkörper; nämlich wer sagt es uns so, dafs wir mit Evidenz das Woher, Wie und Wozu? von Allen diesen begreifen? In der Natur des Menschen liegt es allerdings, nach dem

Grunde der Dinge zu forschen. Hier gibt es nur zwei verschiedene Standpunkte der Forschung, welche wiederum durch zwei verschiedene Zustände, Stimmungen, Beschaffenheiten, oder wie man den innern Puls sonst nennen will, bedingt sind.

I. Entweder das Herz, das Gemüth, die heilige Sehnsucht nach dem Höchsten treibt den Menschen nach dem Grunde, oder vielmehr Abgrunde (Urgrunde möchten wir sagen) aller Dinge, aller Wesen. Das verlangende Herz findet sehr bald den Schöpfer, und hält ihn, den das Auge nicht sieht, die Vernunft nicht faſst, (was wir doch für möglich, ja kraft der Vernunft für nothwendig halten) der Verstand nicht begreift, im Glauben fest. Für einen solchen Forscher ist Alles was da ist, Werk des Schöpfers, Schöpfung, Offenbarung. Das religiöse Gemüth thut auf alles Erklären der äuſsern und innern Erscheinungswelt durch etwas anders, als den Schöpfer Verzicht; es thut demnach überhaupt auf alles Erklären Verzicht, denn wie will das Geschöpf den Schöpfer, das Werk den Meister erklären. Aber ein solches Gemüth, und der von ihm beseelte Geist thut darum nicht auf das Erkennen

Verzicht; jedoch sein Erkennen ist bloſs ein Vernehmen, nicht ein Erklären, bloſs ein Innewerden, nicht eiu Selbstschaffen des Höhern. Das Selbstschaffen, Selbstausdenken des Höchsten, kurz Alles was vom endlichen Selbst zur Bestimmung des Unendlichen — man nenne es Natur oder wie man wolle — hervorgebracht wird, ist dem Forscher dieser Art ein Frevel, ein ungewcihtes, unheiligcs Beginnen. Ihm, der von lauterern Herzen mit heiliger Nothwendigkeit getrieben, einen heiligen Weltschöpfer, als höchste Weisheit, mit höchster Macht und Güte geeiniget, glaubend verehrt und in ihm den höchsten und letzten Gegenstande seines reinen Sehnens empfindet nnd erlebt, ihn dadurch so sicher als sich selbst besitzt, ja sich selbst erst dadurch recht besitzt — ist alle Erklärung der geringsten wie der gröſsten Welterscheinungen aus einem materiellen Chaos oder aus immateriellen Elementen eine Thorheit, um so mehr, je mehr er einsieht, daſs alles was wir Körper nennen, nur nothwendige Vorstellungsweisen unsers Bewuſstseyns sind, in denen wir, wie in festen Klammern, zum Behuf unserer Entwickelung, eingeschlossen sind, Schranken, durch welche unsere rohe Freiheit, welche

Form gewinnen soll, zu ihrem Heile eingeschlossen ist, — Formen in welchen und durch welche wir selbst die Form reiner Geistesschönheit erringen sollen. Er sieht es ein, daſs wir alle in diesem Leben des Glaubens — denn alles, was itzt für uns da ist, ist seiner Ueberzeugung nach, nur weil wir es glauben, weil wir unsern Sinnen, unserm Verstande vertrauen — sämmtlich Stammelnde, ja nicht einmal dieſs, bloſs Träumende sind, welche Erscheinungen für Dinge an sich, Nichtiges für Etwas halten. (Hier geht der edle Mann doch zu weit, denn in jeder Erscheinung tritt das Wesen der Dinge theilweise hervor, dieses erkennt der Mensch als ewige Wahrheit, und bezieht es auf Gott als den unerforschlichen Grund dieser Wahrheit, die er theilweise erfaſst, so wie Gott das Ganze der Wahrheit überschaut). Er freut sich über die Werke des Menschen, wiefern sie förderlich sind für alles Gute, und bedauert alles eitle Streben, und eins der Eitelsten scheint ihm die Speculation, weil sie nur von sich selbst ergriffen, auch nur sich selbst ergreift, ohne ihre Nichtigkeit zu ahnen.

II. Die Speculation geht vom zweiten Stand-

punkt aus, den der Forscher fassen kann. Hier wird der forschende Geist nur vom Wissenstriebe geleitet. Das Verlangen nach dem Heiligen schläft, oder ist durch andere Bestrebungen unterdrückt, das Herz ist kalt, der Mensch ruht auf sich allein, die Welt ist ihm ein todtes Rechnungsexempel. Nur ein Geist ohne religiöses Gemüth, kann den Materialismus oder Fatalismus erzeugen. Auch der subjective Idealismus ist die Frucht eines solchen. Wer keinen lebendigen Gott anbetet, dem wird alles Leben, auch sein eigenes, zur Maschine. Daher die Leblosigkeit aber auch die Nichtigkeit unserer Physiologie und Physik überhaupt. Daher der Wahn, das Leben durch Zergliederung des Todten zu begreifen, daher überhaupt alle tödtende Zergliederung, auch die psychologische.

So ist also das Erklären unsere schwache Seite (denn allen menschlichen Erscheinungen liegt ein Gegebenes, Unerklärtes zum Grunde), wir sind nicht dazu geboren, und es bringt uns nicht weiter, im Gegentheil es verwirrt uns. Ist alles, was da ist Kraft, und wirken wir kräftig, d. i. gedeihlich, so wirken wir auch durch die Kraft. Es ist thöricht, die

Kraft noch durch eine Materie stützen zn wollen. Sie muſs sich auf sich selbst stützen, oder sie ist keine Kraft. Was ist aber Kraft? Das was wir nicht kennen, nicht begreifen, wiewohl wir es tasten, fühlen, schmecken, hören, sehen, denken und es uns bewuſst werden; die Kraft ist uns ein Räthsel, wie wir es uns selbst sind. Es gibt nur einen Weg sie zu erkennen, den Weg des heiligen Sinnes; dieser schlieſst alles auf.“

VII.

Christian Weiss.

Von dem lebendigen Gott, und wie der Mensch zu ihm gelange. Leipz. 1812. 8.

Es ist ein Gott über uns Allen, der das Leben hat, und das Leben spendet. Er herrscht mit Freiheit über die Nothwendigkeit, und darum ist Vernunft, Weisheit, Güte der Charakter alles dessen, was durch ihn besteht. Sein Wirken und Wesen ist Eins.

Freiheit ist das Wesen der Vernunft, und mit dieser Freiheit hört sie auf, ein Geschöpf der Zeit, ein Produkt des ihr vorangegangenen oder mit ihr gleichzeitigen zu seyn. Das Ich

ist es nicht, welches das Maafs der Tugend sich setzet, nicht jener egoistische Mittelpunkt des Denkens und Wollens. Gott ist es, der die Tugend lehrt und lieben heifst. Von Seiten der sittlichen Natur erkennt die Religion den Menschen für ein Geschöpf und Ebenbild Gottes. Er schöpft das Gute aus sich, und hat es doch nicht erfunden. In der Entfernung vom Ideale der Weisheit, in der der Mensch sich, so lange er hier wandelt, erblickt, bleibt die hohe Zuversicht zu der Allgewalt der Vernunft in frommer Bescheidenheit stehen als Glaube nnd Hoffnung. Wir wandeln nicht im Schauen, sondern im Glauben. Wir werden erzogen durch den Glauben zu der Kraft des Schauens, und dafs wir diese Kraft erringen werden, ist selbst dieses Glaubens Inhalt. Der Glaube aber gründet sich auf Liebe.

Der Mensch besitzt mehr als einzelne Seelenvermögen, er besitzt Ausbildungsfähigkeit, und diese erstreckt sich über alle diese Vermögen. Die höchste Stufe dieser Perfectibilität ist die Vernunft, deren Wesen die Freiheit der Richtung ins Unendliche ist. Freiheit des innern Lebens ist, und dieses Leben offenbaret sich als gesetzgebend und herrschend; und

nun behauptet die Vernunft, daſs in der Welt die freie Lebendigkeit Gesetze gebe, und herrsche durch unendliche Weisheit, Güte und Liebe, und dies allein ist der Gott, an den die Vernunft glaubt. So klar die Vernunft sich selbst werden kann, so dunkel und undurchdringlich bleibt doch jenes Unendliche für jede Art der Erkenntniſs, sobald es nach seinem eigenen Seyn oder Wesen betrachtet, ja sobald ihm nur ein eigenthümliches Wesen oder Seyn in bestimmter Bedeutung beigelegt werden soll. Die Vernunft lehrt nicht Gott, sondern nur das Verhältniſs des Menschen zu Gott erkennen, der Grund dieser absoluten Unbegreiflichkeit Gottes kann vollständig begriffen werden. Die Vernunft ist kein Vermögen der Anschauung oder der Erkenntniſs, sondern das Vermëgen der höchsten Perfectibilität des Geistes oder der Freiheit der Richtnng. Daher hat die Vernunft für sich selbst keine Form ihrer Thätigkeit, sondern sie bedient sich nur fremder Formen, welche unter ihr stehen.

Nur Anbetung hat die Vernunft für Gott, nur Glauben, Demuth und Liebe, nicht Wissenschaft oder Einsicht. Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang. Der seiner sich ganz

bewufste Mensch kann uur anbeten vor Gott, nicht sagen: siehe, hier ist Er, oder so ist Er; und diese Einsicht ist Anfang und Ende aller Philosophie. Beten lehrt die Vernunft und so steht die wahre Philosophie im Bunde mit der Religion. Die Philosophie verstattet nur zu beten, in so fern ist sie allerdings weniger als die Vernunft, die mit keinem wissenschaftlichen Princip anfängt, da ihre wissenschaftliche Form blofs der Darstellung zugehört.

Für die Philosophie wäre wahrhaft schlecht gesorgt, wenn ihr höchstes Princip ein unwissenschaftliches seyn und bleiben müfste. Die Psychologie, worauf W. die ganze Philosophie stützt, ist nur die Veranlassung, erste Bedingung zur Ausbildung der Philosophie, die sich ihr eigenthümliches Fundament in wissenschaftlicher Form, worin allein die höchste Geistesthätigkeit besteht, selbst erspähen mufs. Hat sie dieses grofse Geschäft mit glücklichem Erfolge vollbracht, die im freien Geiste liegenden unerforschlichen reinen Ideen, den Born alles geistigen Lebens, vor das Geistesauge in einem Grundsatze objectiv dargestellt, so steht sie als Beherrscherin aller Wis-

senschaften, die sich auf Ideen stützen, mithin auch der Psychologie, in ihrer hehren Gestaltung da, und verbreitet Licht und Leben über alle Wissenschaften, die mit Ideen in Berührung stehen. Ihr höchstes Leben offenbart sich in der Religion, der Idee der Ideen, sie schaut Gott und Gotteswelt kraft der reingeistig ausgebildeten Vernunft, die unmittelbar nicht beten lehrt, sondern kraft ihrer hohen Ideen das menschliche Herz durchglüht, dasselbe mit heiligen Gefühlen erfüllt, damit es sich zum Heiligsten erheben, Gott anbeten kann. Nur unmittelbar mit und aus dem Herzen betet der Mensch und seine Vernunft stimmt mittelbar bei.

VIII.

Jacob Friedrich Fries.

1. Wissen, Glauben und Ahnden. Jena, 1805. 8.
2. Neue Kritik der Vernunft. Drei Bände. Heidelberg, 1807. 8.
3. Fichte's und Schelling's neueste Lehre von Gott. Heidelb. 1807. 8.
4. Von deutscher Philosophie, Art und Kunst. Heidelberg, 1812. 8.

Fries gibt folgende drei Gesetze der transcendentalen Weisheit als das Resultat sei-

ner eigenthümlichen philosophischen Ansichten.

I. Wir erkennen die Dinge nicht, wie sie an sich sind, denn alle Erkenntniſs ist von ihrem ersten Anfang an subjectiv.

II. Die Dinge können auch an sich nicht so seyn, wie wir sie anschauen, denn das an und für sich Zufällige in der Wahrnehmung wird durch die Einheit der transcendentalen Apperception abhängig von einem Auffassen der Gegenstände von der Erfahrung.

III. Die Dinge sind indessen nicht bloſser Schein, denn in der Vernunft liegt ein Glaubensbewuſstseyn der absoluten Realität, dessen Form sich jedem sinnlich gegebenen materiellen Bewuſstseyn anbildet.

Die ideale Ansicht der Dinge ist demnach eine dreifache: 1. die Sinnenwelt ist nur Erscheinung: Princip des Wissens für die Idee, 2. der Erscheinung liegt ein Seyn der Dinge an sich zum Grunde: Princip des Glaubens, 3. die Sinnenwelt ist die Erscheinung der Welt der Dinge an sich: Princip der Ahndung.

Auf dem höchsten Standpunkte der Ahndung steht der Mensch über dem Wissen und Glauben, und findet im Gefühle — Gott. Hier

hat durchaus kein Wissen statt, denn in der unmittelbaren Vernunfterkenntniſs überhaupt, so wie insbesondere von Gott, kraft der Ahndung, liegt etwas Unaussprechliches, sie besteht in dunkeln Vorstellungen.

Wissen ist die Ueberzeugung des Verstandes, welche sich überall auf Anschauung gründet; Glaube die Ueberzeugung der Vernunft, rein aus ihr selbst; da dieser keine anschauende Form zukommt, so kann ihr Fürwahrhalten nur ein reflectirtes seyn, wiewohl durch die Reflexion es nicht aus sich selbst schöpfen kann, sondern nur in einem Gesetze der formalen Apperception empfangen wird. So sind Gegenstände des Glaubens die Ideen, mit allem was von ihnen abhängt.

Ahndung ist ein besonderes Fürwahrhalten der transcendentalen Urtheilskraft, welche das Gefühl zum Object ihrer Erkenntniſs hat, aber der erkennenden Form der Vernunft subordinirt ist, da das Gefühl ein Erkenntniſs ohne Bewuſstseyn der Gründe, mithin ein unmittelbarer Act des Reflexionsvermögens oder Urtheilskraft ist, Das hohe Interesse des Geschmacks ist von religiösem Ursprung, es beabsichtigt eine ästhetische

Weltansicht, welche nichts anders ist als ästhetische Unterordnung der Natur unter die Religionsprincipien des Glaubens.

Nach gemeinerer Bedeutung benennen wir damit nur den kalten Ausspruch des Glaubens an Ideen selbst; nach höherer Bedeutung ist sie uns die Gefühlsstimmung der Andacht d. h. das lebendige unmittelbare Gefühl der Ahndung des Ewigen in der Natur, sie ist die Stimmung für die ästhetische Weltansicht überhaupt. Wollen wir also die Ideen der philosophischen Religionslehre näher entwickeln, so haben wir nur nach den aufgestellten drei Grundsätzen 1. die Würde der Person aus der praktischen Bestimmung der Idee der Seele, die Intelligenz existirt als Zweck an sich; 2. die Zurechnungsfähigkeit jedes freien Willens, aus der praktischen Bestimmung der Idee der Feiheit; 3. dem Grundsatze der besten Welt aus der praktischen Bestimmung der Idee der Gottheit: Gott ist das Ideal des ewigen Gutes; durch ihn ist in der ewigen Ordnung der Dinge alles seinem nothwendigen Werthe gemäſs angeordnet, die negativen Formen der praktisch bestimmten Ideen zu betrachten, dessen wissenchaft-

liche positive Erkenntniſs uns ein unvermeidliches Geheimniſs bleiben muſs, dessen nähere Erörterung also gröſstentheils nur in Warnungen bestehen kann, unserer Vernunft nicht mehr Einsicht zuzutrauen, als ihrer Organisation möglich ist. Für diese Erörterung bieten sich dann uns nach den drei Grundsätzen drei Themate an; 1. aus der praktischen Bestimmung der Idee der Seele die Lehre von der Bestimmung des Menschen, welche vom Gefühle aufgefaſst die ästhetische Idee der Begeisterung darstellt; 2. aus der praktischen Bestimmung der Idee der Freiheit die Lehre vom Bösen und Guten, welche im Gefühle der Resignation ihre Lösung findet; 3. aus der praktischen Bestimmung der Idee der Gottheit, die Lehre von der Weltregierung, welche im Gefühl als Andacht erst lebendig wird. Wir wissen aber voraus, daſs wir in diesen Ideen nicht etwa die Principien einer höhern Wissenschaft, sondern nur die absolut ausgesprochenen Principien ästhetischer Ideen besitzen.

Wir sehen hier den kalten Formalismus in den negativen Religionsansichten am stärk-

sten hervortreten. Wahrlich das höchste Leben, kraft der reinen Vernunftideen, welche die Menschheit in ihrer hehren Gestalt offenbaren, könnte unmöglich niedriger gehalten seyn, als hier geschieht, daher ist das strenge Urtheil in den Wiener Jahrbüchern der Literatur 1817 Band II. S. 165, um so weniger ungerecht, als der Verfasser in Aburtheilung Andersdenkender hart und schneidend verfährt.

„Nach Fries — sagt der Wiener Recensent — lebt die Religiösität in den Ideen des Glaubens, welche auf den Zweck der Welt hinweisen, der aber nicht den Begriffen des Verstandes, sondern nur den ästhetischen Ideen des Geschmacks klar wird. Hier enthüllt sich ein Grundvorurtheil des (unächten, wie beizusetzen ist) Rationalismus. Er knüpft nämlich das Religiöse durch Vermittelung des Aesthetischen an das Wissen an, und betrachtet es afs dessen Ergänzung, und zwar soll sich das Religiöse auf den Zweck der Welt beziehen, der in den Ideen des Schönen offenbar werde. Sonach wäre es ein von aussen bedingtes und durch die Welt gesetztes, da es doch der gesunden Ansicht als d e r i n n e r s t e, i n s i c h s e l b s t v e r k l ä r t e Geist des Le-

bens, in der Erkenntnifs und im Gefühle seines unendlichen lauteren Lebens ersheinen mufs; der Rationalismus, der es als durch den Zweck der Welt und die Ideen des Schönen gesetzt betrachtet, verwandelt es in etwas exoterisches, macht es also zum Gegentheile von dem, was es seiner Idee gemäfs seyn mufs; und nicht blofse Entweihung, sondern Ungereimtheit ist es, das Religiöse auf Ideen des Geschmacks (!) zu beziehen."

IX.

Wilhelm Martin Lebrecht de Wette.

1. Lehrbuch der christlichen Dogmatik in ihrer historisahen Entwickelung dargestellt. I. Th. Berlin, 1813. 8.

2. Ueber Religion und Theologie. Erläuterungen zu seinem Lehrbuch der Dogmatik. Berlin, 1815. 8.

3. Die neue Kirche, oder Verstand und Glaube im Bunde. Berlin, 1815. 8.

Der Glaube ist von Gott, er ist das geistige Band, das uns mit der unsichtbaren Welt

verbindet, und uns über uns selbst emporzieht. Der Mensch kann nichts davon und darzuthun. Denn sein Verstand soll nicht die ewigen Wahrheiten der Religion erfinden und schaffen, sondern nur als nothwendig in uns liegend beobachten.

Im Gefühle thut sich aber der Glaube am unmittelbarsten kund: es ist das geistige Organ, womit wir das Uebersinnliche, wenn auch nicht im klaren Lichte, so doch im lebendigen Glanze seiner ewigen Schönheit wahrnehmen, womit wir in einer Welt, in welcher der Verstand nur Täuschung und Verwirrung, Mangel und Widersprüche sieht, die Spuren der göttlichen Güte und Allmacht finden; es ist der Fittig, auf dem sich der andächtige Geist zum Throne Gottes emporschwingt. Der Mensch vermag aber nicht nur den geheimen Regungen im Gefühle zu folgen, sondern auch sich desselben in klarer Selbstbeschauung bewufst zu werden. Dem Menschen ist ein inneres Auge gegeben, mit dem er sein Gemüth in allen seinen Thätigkeiten, den willkürlichen und unwillkürlichen, betrachten kann, und das ihm vorzüglich den hohen Rang unter den lebendigen Geschöpfen sichert. Ohne Zweifel

war es der Wille des Schöpfers, der uns dieses Geschenk verlieh, dafs wir es nicht ungenützt lassen sollten, und der Gebrauch dessel- kann uns nicht gefährlich, sondern nur heilsam seyn. Dieses innere Auge nun wird, wenn es die verschiedenen Thätigkeiten und Lebensäusserungen des Gemüths verfolgt, in der Tiefe des innern Lebens den Quell entdecken, aus welchem eine himmlische Flamme, die alles erwärmt und erleuchtet, hervorbricht. Entdecken wird er sie, aber nicht ergründen, denn hier ist die Pforte der Ewigkeit.

Die religiöse Ahndung im Gefühle ist eine über dem Wissen stehende, ja ihm entgegengesetzte eigenthümliche Ueberzeugungsweise des Menschen; denn die Ideen des religiösen Glaubens mit dem speculativen Vermögen aufgefafst, sind gleichsam todt uud starr, und leiden keine Anwendung auf's Leben wenn sie nicht mit dem Gefühle aufgefafst, und ins Leben eingeführt werden, indem diesem Vermögen allein die Unterordnung des Besondern unter die Idee gegeben ist. Die religiösen Gefühle können wir nun in drei Gattungen ordnen, oder in drei ästhetische Ideen zusammenfassen.

Die Idee der Bestimmung des Menschen, vom Gefühl aufgefaſst, stellt sich dar im Gefühle der Begeisterung. Die Idee des Guten und Bösen, als solche einen unauflöſslichen Widerstreit in sich tragend, findet im Gefühle der Resignation ihre Lösung. Endlich wird der Glaube an Gott im Gefühl als Andacht lebendig, auf welche sich die Begeisterung und Resignation stützen. — Wir denken uns Gott am richtigsten, wenn wir ihn als die höchste Ursache des Seyns der Dinge und als den absoluten Grund der ewigen Weltordnung denken, und ihn sonach über die Welt stellen. Mit der Idee Gottes hat die Vernunft den höchsten Punkt erstiegen, wo sie alle ihre Forderungen befriedigt findet, den höchsten Punkt der Einheit und Nothwendigkeit im Wesen der Dinge. Indem wir ihr folgen, haben wir die speculativen Wahrheiten, auf welche sich die Religion gründet, gleichsam vor unsern Augen aus den Grnndgesetzen der menschlichen Vernunft entwickeln sehen.

Wie wir das wahre Seyn der Dinge in der Idee fassen, so geht auch ein idealer Trieb in uns auf einen unbedingten nothwendigen Werth der Dinge, den wir in der Ver-

nunft finden. Hier fasse ich das Seyn der Vernunft in sich selbst auf, und achte sie in mir und aufser mir, als Würde der Person. Alles mag der Mensch aufopfern für seine irdischen Zwecke, wir verzeihen es ihm, wenn er sich selbst den Höchsten derselben, den Weg der Bildung, verschliefst, nur das unveräusserliche Gut seiner sittlichen Würde kann er nicht aufgeben. Diesem obersten Zwecke müfsen alle übrige weichen. Wie nun dieser Trieb auf die Achtung der Menschenwürde geht, so erscheint diese Würde auch in der Befolgung desselben in ihrer wahren Gröfse und Schönheit. Tugend, Charakter und Schönheit der Seele geben dem Menschen den höchsten Werth. Je lebendiger und reiner die gute Gesinnung im Menschen ist, je stärker die Kraft des guten Willens, mit welcher es dieselbe im Leben befolgt: desto höher die Achtung, die wir ihm erweisen. Und so haben wir das schlechthin Gute gefunden, dem wir einen absoluten Werth beilegen, subjectiv die Uebereinsimmung des Willens mit dem Gesetze vom Zwecke an sich, und objectiv die Uebereinstimmung der Welt mit den Foderungen dieses Gesetzes. Wie nun diese Idee des Zweckes

und Werthes an sich in den natürlichen endlichen Verhältnissen der Menschen zu realisiren sey, ist Sache der Ethik oder praktischen Naturlehre; sie schreibt dem Menschen einen subjectiven Zweck vor, den er im Leben zu befolgen hat; und bleibt nur in ihren allgemeinen negativen Gesetzen bei der Idee stehen, für das weitere Positive aber geht sie in empirische Bestimmungen ein nach der Werthgesetzgebung des menschlichen Triebes der Vollkommenheit.

Wenn aber die praktische Naturlehre nur negativ mit der Idee in Berührung kommt, so fassen wir dagegen diese Idee positiv auf, als objectives Gesetz des idealen Daseyns der Dinge in der praktischen Ideenlehre oder der philosophischen Religionslehre, welche der speculativen Ideenlehre vom ewigen Seyn, Freiheit und Gott als dem Urgrund im Seyn der Dinge parallel geht. Diese praktischen Ideen sind bereits in den drei ästhetischen Ideen der Begeisterung, Resignation und Andacht dargestellt worden.

Was zuförderst diese vermeintlichen religiösen Ideen betrifft, so fehlt denselben der wesentliche Character der Objectivität, denn sie sind nichts anders als Gemüthszustände des religiösen Menschen, bloſse Wirkungen der eigentlichen Vernunftideen, also rein subjectiv. Demnach gehören sie bloſs zur Ausübung der Religion, und setzen deren ganze objective Darstellung in der eigentlichen Religionswissenschaft voraus. In dieser findet aber keine Trennung oder gar Gegensatz des Glaubens und Wissens, wie hier nach Fries behauptet wird, statt, sondern vielmehr die innigste Vereinigung Beider ist die zu lösende Aufgabe derselben. Der Glaube an Gott und eine göttliche Welt, welcher auf der untersten Erkenntniſsstufe kraft des religiösen Gefühls in der Ahnung gegeben ist, soll zum idealen Wissen erhoben werden. Dieses ist ein gedoppeltes, nämlich 1. ein Wissen des Verstandes und der reflectirenden Urtheilskraft welches die symbolische Erkenntniſs der Religion gibt, und darin Gott als daseyend in der Welt (Schöpfer, Erhalter und Regierer), mithin auch diese als eine daseyende Gotteswelt (Schöpfung) offenbart; da aber jedes Daseyn, als

ein Bedingtes, seinen absoluten Grund in einem Höhern, dem Seyn als der Bedingung haben muſs, so muſs nothwendig auch noch 2. ein höheres Wissen von Gott und göttlicher Welt durch Vernunft statt finden, welche das absolute Seyn Gottes und mit ihm das absolute Seyn einer Gotteswelt rein wissenschaftlich darstellt, und so allererst die höchste Aufgabe der Religion im reingeistigen Schauen der Welt in Gott löſst. Demnach ist Gott als Ursache oder Schöpfer der Welt im Theismus nicht das Höchste, was in Gott zu denken ist, da diese nur eine Erfahrungsidee ist, die sich auf das Höchste, die reine Idee Gottes, gründet, die nur durch die speculative Vernunft im Rationalismus erzeugt wird, woraus folgt, daſs die Ideen der religiösen Glaubens durch das speculative Vermögen aufgefaſst nicht gleichsam todt und starr, wie der Verfasser nach Fries behauptet, sondern im Gegentheil das einzig wahre Leben sind, welche also wirkend das religiöse Herz in den Zustand des geistigen Gefühls im Glauben erheben, das Bewuſstseyn mit gottähnlicher Kraft durchdringen, und das Wissen und Handeln des Menschen beherrschen.

Nach dieser Prüfung hat der Verfasser gewifs Unrecht, die Friesischen Ansichten über die Religionslehre für die allein richtigen und allein heilbringenden zu erklären, deren unheilbare Mängel früher gezeigt wurden, und es ist zu bedauern, dafs ein so trefflicher Kopf nicht seinen eigenen Weg mit seiner grofsen Selbstkraft versucht hat.

X.

Pyrrho und Philalethes, oder leitet die Scepsis zur Wahrheit und zur ruhigen Entscheidung? Herausgegeben von D. Franz Vollmar Reinhard. Zweite verbesserte Ausgabe. Sulzbach 1813. Dritte Ausgabe 1818. 8.

Ein Wort zu rechter Zeit über das revolutionäre Unwesen in der Naturtheologie, sprach einst der verklärte Reinhard, als Vorredner. „Ich konnte diesen Aufsatz nicht lesen, ohne durch ihn lebhaft an die schöne Zeit erinnert zu werden, wo Linne, Reimarus, Bonnet, Haller, Trembley und Andere über die Natur philosophirten, und überall in derselben die unverkennbaren Spuren ihres Urhebers fanden. Die natürlichen Erscheinungen

ohne die Idee der Zweckmäfsigkeit und eines weisen Alles ordnenden Schöpfers weiter nöthig zu haben, aus einem durch das Ganze verbreiteten, und sich von Innen heraus entwickelnden organischen Leben erklären zu wollen, war damals freilich noch Niemanden beigefallen! Noch weit weniger hielt man es möglich, die Natur selbst construiren und von vorneher aus willkürlich angenommenen Principien bestimmen zu können, was sie sey und seyn müfse. Den Versuch endlich, Alles zu identificiren, die Natur und Gott für einerlei zu halten, hielt man damals für einen groben, längst widerlegten Irrthum. Es war indessen unseren Zeiten aufbehalten, beim Nachdenken über die Natur die Bahn der Teleologie, welche den vorhin genannten Naturforschern die einzig richtige geschienen hatte, zu verlassen, und die jetzt angezeigten Richtungen zu nehmen; insonderheit aber den Spinozismus oder das System der absoluten Identität für die erhabenste Weisheit zu erklären."

Nachdem der ungenannte Verfasser dieser Schrift im ersten Theile von der Natur der Beweise vom Daseyn Gottes und seinen Eigen-

schaften aus den Kenntnissen der gesammten Naturkunde oder dem physich theologischen und teleologischen Beweise, der einer immer neuen Modification ins Unendliche fähig den gesunden Menschenverstand so sehr ausspricht, gehandelt hat, so kommt er im zweiten Theile zu dem Skepticismus, und den einander entgegengesetzten Wahrscheinlichkeiten und den Bestimmungsgründen ihres Uebergewichts. Es sey richtig, sagt er, daſs sich unter den Menschen keine objective Wahrheit oder Gewiſsheit finde, weil es nicht in unserer Macht steht, darzuthun, daſs unsere Vorstellungen überall mit den Objecten gleich seyen, aber daraus, daſs es dem Menschen nicht vergönnt sey, aus apodiktischen Gründen zu urtheilen, folge keineswegs, daſs er gar nicht urtheilen dürfe. Der Skepticismus und Indifferentismus seyen gleich unnatürlich und verwerflich. Es sey für unsere Erkenntniſs hinreichend, unser Fürwahrhalten zur Wahrscheinlichkeit zu erheben, die zwar von objectiver und selbst subjektiver Gewiſsheit verschieden, aber uns doch immer durch ein entscheidendes Uebergewicht von Gründen zur moralischen Gewiſsheit, so auch zu derjenigen, von Gott, verhelfen könne.

Der Glaube an Gott ist, in der Philosophie so wie im Leben, das unmittelbare Wissen im Gegensatze des Mittelbaren, aus Begriffen und Combinationen Hergeleiteten. Durch die Freiheit hängt der Glaube mit der Vernunft zusammen, denn er ist nichts anderes, als die Vernunft des Herzens, mithin kein bloſs wahrscheinliches, wie der Verfaſser will, Aneignen an das Göttliche, sondern ein Act der Freithätigkeit, durch den das Absoluthöhere im Aufstreben des Geistes ursprünglich erfaſst wird. Der Glaube ist sonach nicht ohne Wissen, sondern vielmehr, in seinem tiefsten Grunde erfaſst und darin geschaut, höchstes Wissen im unendlichen Schauen und endlichen Begreifen Gottes und einer göttlichen Welt, hiermit also das erste Moment aller menschlichen Erkenntniſs, denn in ihm durchdringen sich Denken und Wollen.

XI.

Amadeus Wendt.

Die Religion an sich, und in ihrem Verhältnifse zu Wissenschaft, Kunst, Leben und zu den positiven Formen derselben, in einer Reihe von Vorträgen an Gebildete dargestellt. Sulzbach, 1813. 8.

Gibt es eine religiöse Anlage in dem Menschen, und ist das, was aus derselben hervorgeht, und worauf die Religionen der Völker alle sich gründen, etwas Reales und Selbständiges? Hierauf antwortet der edle Verfasser: Jene Anlage findet sich in einem ursprünglichen, d. h. in der Natur der Seele gegründeten, und daher allgemeinen und nothwendigen Streben des Menschen nach einem Höhern und Beständigern, als die Sinnenwelt darbietet, einem Streben, welches den Menschen über das Thier erhebt, und sich selbst in denen regt, die dem Sinnengenufse fröhnen, aber nie durch ihn befriediget werden. Diesem Streben mufs ein Gegenstand entsprechen; denn jedes Streben setzt ein Bedürfnifs nach etwas voraus, das man

nicht hat, und eine Empfänglichkeit für den entbehrten Gegenstand; auch gibt es keinen natürlichen Trieb, für welchen nicht Befriedigung möglich wäre. Der Gegenstand unsers höchsten Verlangens hat daher so gewiſs Realität, als die Seele selbst, welche nach ihm verlangt. Es verlangt aber die Seele nach Einheit, indem sie ein Bedürfniſs fühlt, unser ganzes Leben zu einem übereinstimmenden und in sich vollendeten Ganzen zu erheben. Wir sind daher gedrungen, für diese Einheit überhaupt einen lebendigen Quell anzunehmen, der diese Form allem Seyn und Leben gibt, auch nicht durch etwas dieser Einheit Untergeordnetes erschaffen seyn kann, sondern Alles vielmehr durch seine Macht erschafft und im Leben erhält, der die Natur leitet und die Geister aus seiner Fülle tränkt. Und diesen Quell der ewigen Einheit, die höchste Einheit selbst, nennen wir Gott. Der Drang zur Annahme eines solchen Wesens ist mit einem unwiderstehlichen, unaussprechlichen Gefühle begleitet, wodurch er seine Kraft in uns unmittelbar offenbart. Wir fühlen daher ein Sehnen nach jenem lebendigen Quell unsers Lebens, und eben dieses Sehnen in sei-

ner reinsten, unmittelbarsten Gestalt nennen wir Religion. Religion und Gottheit, das Streben und sein Ziel, setzen sich also für den Menschen stets voraus, und bestätigen sich wechselseitig. Denn nur wer dieses Streben zu Gott fühlt, für den ist Gott, auch ist die Annahme desselben, welche in diesem Streben liegt, so wenig des Beweises fähig, daſs sie vielmehr über allen Beweis hinausgeht, und Alles erst mit Annahme eines solchen Wesens, das alle Sprachen verkünden, erklärt und begründet werden kann. Religion kann daher nur uuter der Voraussetzung der Gottheit erklärt werden; sie ist als etwas Unmittelbares, wie die Gottheit, an deren Wesen sie Theil hat, höher als das Wissen und seine Beweise; die Seele und Gott stehen in Wechselwirkung, weil die Religion aus Gott stammt, und zu Gott führt, und der göttliche Strahl ist, der gleichsam von der ewigen Sonne der Gottheit ausgeflossen unser Auge trifft, uns erwärmt und belebt, und von dem Auge sich erweiternd an die Gottheit als den Quell der Strahlen wiederum zurückflieſst.

Hocherfreulich waren uns diese Geist und Herz so freundlich ansprechenden Reden über die Religion des edlen Verfassers. Heilig ist ihr Zweck zur Belebung der Religion in jugendlichen Gemüthern, der vortrefflich erreicht ist. Mit unserer innigsten Ueberzeugung hat der treffliche Mann das religiöse Gefühl als Basis angenommen, worüber er mit Unrecht von dem Leipziger Recensenten getadelt wurde, der einzig die Moralität als Grundlage der Religion will gelten lassen. Schwer fällt es der Kritik, an einem so trefflichen Werke etwas tadeln zu müfsen. Der Punkt ist aber zu wichtig, um ihn vorübergehen zu können, den er führt gerade zu dem so gefährlichen Mysticismus. Die hier dargestellte Wechselwirkung zwischen Seele und Gott wird constitutiv, d. h. als Erklärungsgrund aufgestellt, und damit schleicht sich die Mystik in die Religion ein. Wir können nie wissen, wie Gott wirkt; sondern wir glauben es, und dieser Glaube stützt sich unmittelbar auf das religiöse Gefühl. Daher ist die Annahme einer realen erkennbaren Wechselwirkung zwischen Gott und Seele unstatthaft. Ganz anders verhält es sich aber mit dem idealen Vernunftbegriff der

Wechselwirkung zwischen Gott und der menschlichen Seele in der Welt. Dieser Begriff ist ein bloſses Regulativ, das nichts erklärt, sondern nur das unentbehrliche Mittel ist, das Urverhältniſs Gottes zur Welt nach seiner äussern Beziehung auf endliche Weise klar anschaulich darzustellen.

XII.

Ferdinand Ueberwasser.

Ueber Vernunft, Vernunftbegriffe und den Begriff der Gottheit insbesondere. Zweite Ausgabe. Münster, 1815. 8.

Die Vernunft ist das Vermögen mittelbarer Urtheile nach deutlichen Erkenntniſsen. Das Grundbestreben derselben geht darauf aus, zuerst den nähern, dann den entferntern, und weiterhin den letzten Gründen unserer gesammten Erkenntniſse nachzuspüren, um auf diese Weise das durch Hülfe der Sinne, des Verstandes und der Beurtheilungskraft Erworbene zu prüfen, zu erweitern und zu vollenden — Sie entwickelt sich am spätesten, aber einmal erwacht, fragt sie: woher ist alles das, was da ist, und wie es ist? warum ist es denn

so? Vergeblich suchte sie im Gebiete des Sinnlichen hierüber Aufschlufs, und so wurde sie auf den Zusammenhang des Sinnlichen mit einem Uebersinnlichen geführt.

Die ersten Begriffe übersinnlicher Objecte, worauf die Vernunft den Menschen führte, und durch ihre eigene Natnr angetrieben, führen mufste, waren die Begriffe 1. des Ichs, als eines Absoluten, das ist, als eines für sich bestehenden, durch innere, in seinem Wesen gegründete Kräfte wirksamen Etwas; 2. eines nicht minder Absoluten, durch innere seinem Wesen angehörige Kräfte bestehenden und wirksamen Etwas an den einzelnen Objecten des äussern Sinnes, worin dann alles, was durch die Sinne und den Verstand an ihnen erkannt wird, seinen letzten Grund hat, in so fern nämlich dieser im Objecte befindlich ist. Aus diesen Begriffen entstand bei weitern Fortschritten der Vernunft der Begriff des Weltalls als eines Etwas an und für sich, eines Inbegriffs der sämmtlichen, den Erfahrungsobjecten zum Grunde liegenden absoluten, wechselseitig durcheinander bestimmten und besimmbaren Substanzen, eines diese alle befassenden Ganzen.

Die Ueberzeugung vom Daseyn und den Beschaffenheiten der gesammten physischen (und psychischen) Natur beruht am Ende auf dem Vertrauen des Menschen zu seinen Sinnen und dem gesetzmäſsigen Gebrauche derselben, also nicht auf Schlüſsen, sondern Wahrnehmung, diese allein verbürgt uns ihr Daseyn. Und was verbürgt denn das Daseyn innerer Objecte als Wahrnehmung? Denn was bleibt am Ende noch vom Ich, wenn alles das, was das innere Gefühl davon lehrt, als verdächtig angesehen und davon abgesondert werden muſs? Es muſs dann freilich sehr rein und zuletzt so überrein seyn, daſs nichts als ein Gedankending zurückbleibt.

Die Ueberzeugung vom Daseyn der Gottheit heruhet auf dem Vertrauen und der Achtung, die der Mensch gegen die Aussprüche seiner Vernunft und seines Herzens hat, und folglich auf dem Vertrauen und der Achtung gegen sich selbst. Das Führwahrhalten der Existenz der Gottheit ist mithin nichts mehr und nichts weniger als ein auf dem Ansehen der Vernunft und dem Ausspruch unsers Herzens, der edelsten und besten Theile unsers ganzen Wesens, be-

ruhenden von beiden uns aufgegebener Glaube. Es gibt Aehnlichkeiten zwischen Gott und Menschen, es muſs sie geben, wie könnte sonst ein Begriff von Gott in des Menschen Seele gekommen seyn? Allein der Abstand zwischen Gott und Mensch ist unendlich, er kann nie zu groſs angesetzt werden, wenn nur nicht dabei vergessen wird, daſs dann doch noch der Mensch seines Urhebers Ebenbild ist. Das Resultat ist: Es ist ein lebendiger Gott. Es ist ein unendlich verständiges, weises, gütiges, mächtiges, freiwollendes, heiliges Wesen — ein unendlich besseres, vortrefflicheres und erhabeneres Wesen, als alles, was aller Menschen Gedanken in ihren äussersten Anstrengungen, in ihrer höchsten Ausbildung, je fassen werden und können. Dies ist die höchste Weisheit und die Regel alles vernünftigen Philosophirens über die Gottheit.

Da der hell- aber nicht tiefsehende Verfasser die Vernunft von dem Verstande im Wesentlichen nicht unterscheidet, so konnte auch sein Resultat kein anderes als ein Verstandeserkenntniſs vom Daseyn Gottes im Theismus

seyn. Innerhalb dieser beschränkten Sphäre bewegt er sich aber vortrefflich und stellt die klarsten, reinsten Ansichten kurz und faſslich dar, Herz und Geist gleich ansprechend und befriedigend. Mit Recht gehört daher diese Schrift unter die Vorzüglichen, und dürfte besonders Anfängern zur Lesung empfohlen werden, die hier eine Grundlage gewinnen, worauf sie zu höhern Vernunftsphäre der Religionserkenntniſs mit Sicherheit sich emporschwingen können.

XIII.

M. C. F. W. Grävell.

Der Mensch, eine Unterhaltung für gebildete Leser. Berlin, 1815. Dritte verbesserte Auflage 1819.

Vernunft und die aus ihr entspringende Religion sind in einer philosophischen Forschung über den Menschen für gebildete Leser gewiſs die Hauptsache. Der Verfasser erklärt sich hierüber also:

Das Wesen der Vernunft besteht in der Erkenntniſs ihrer selber und des Zusammenhanges, des Zweckes und des Grundes aller Dinge, ihrer Gesammtheit und Einheit. Glaube

ist Erkenntnifs dessen, das man als wahr deutlich einzusehen nicht vermag, aber als wahrscheinlich aus Gründen für wahr hält. Was ich gewifs weifs, brauche ich nicht zu glauben, sondern man glaubt nur, wovon man noch nicht völlig überzeugt ist. Religion ist keine Erkenntnifs, keine auf deutlicher Einsicht beruhende Ueberzeugung; sie ist der Glaube an Gott und sein allweises Walten über uns. Da jeder Glaube eine Ueberzeugung aus Gründen der Wahrscheinlichkeit ist, verbunden mit dem Bewufstseyn, dafs die Erlangung einer vollständigen Gewifsheit nach unsern Kräften und auf unserm Standpunkte nicht möglich sey, so beruht auch der Glaube auf Vernunftschlüfsen. Die Vernunft ist das Vermögen, Gründe zu prüfen und daraus einen Schlufs zu machen. Also auch beim Glauben darf die Vernunft keine Gründe des Gegentheils von demjenigen erkennen, was geglaubt wird, sondern sie mufs vielmehr Gründe haben, deren Zuverläfsigkeit sie sich bewufst ist, und deren Existenz sie sich nur durch diejenige Ursache erklären kann, welche sie im Glauben eben darum ebenfalls als existent annimt. Jeder Gegenstand des Glaubens ist sonach Hypothese, welche die Ver-

nunft zu denken sich gezwungen sieht, weil sie keine andere Erklärung für Dinge zu erdenken weiſs, deren Existenz ihr gewiſs ist. Die Gründe des Glaubens sind also niemals directe Beweiſsstücke, sondern Argumente von der Unvernünftigkeit des Gegentheils des Geglaubten, welche aber, um Gewiſsheit zu haben, nicht vollständig genug sind.

Hieraus folgt von selbst, daſs ein Gegenstand des Glaubens, wie die Religion, nicht objective, sondern nur subjective Wahrheit habe, das heiſst, daſs der Glaubende vernünftiger Weise nicht behaupten kann, es müſse das von ihm Geglaubte durchaus wahr seyn, sondern nur, daſs er es für wahr halte, weil er keinen überzeugenden Grund des Gegentheils abzusehen vermag. Religion, als Gegensatz der Philosophie und als Glaubenssache muſs sonach immer ein Inbegriff nicht deutlicher Erkenntniſs seyn.

Ueber diese Religionslehre müſsen wir mit einem Recensenten in den N. theologischen Annalen, 1817 S. 543 übereinstimmen, wenn er sagt: „Hr. G. hat durch Alles, was er über Religion sagt, nur zu deutlich zu erkenuen gegeben, daſs sie in seinem Innern nicht wohnt,

dafs er sie nicht aus eigner Erfahrung, soudern nur vom Hörensagen kennt. Dies bestätiget sich auch dadurch, dafs er nichts von dem wesentlichen Unterschiede zwischen Religion und Religiosität weifs, und daber beide miteinander verwechselt; dafs er die Philosophie, oder welches einerlei ist, die Vernunft der Religion entgegengesetzt, dafs er einen Unterschied macht zwischen Tugend und Frömmigkeit, und seine gebildeten Leser gerne überreden möchte, dafs man von der Höhe des philosophischen Wissens zum Glauben herabsteigen müfse, nicht ahnend, dafs man sich nur von jenem zu diesem sich erheben kann, dafs der Glaube es ist, von dem alles gewisse Wissen, alle unerschütterliche Ueberzeugung ausgeht."

Kaum liefs es sich erklären, wie ein so seichtes, aus den Lappen entgegengesetzter philosophischer Systeme zusammengefliktes Machwerk so grofsen Beifall und Absatz finden könnte, wenn nicht das Bedürfnifs für gebildete Leser, in klarer, verständlicher und an kein einseitiges System gefesselter Sprache über die grossen Angelegenheiten der Menschheit Aufschlüsse zu erhalten, seitdem so grofs wäre, als die

Philosophen einander entgegenstehende Sekten bilden, deren Kunstsprache an Unklarheit eine die andere überbietet bis zum höchsten Grade, den sie nun in Hegels System erreicht hat. Welchem Gebildeten kann zugemuthet werden, solche Schriften zu lesen, die dem Manne vom Fach so schwierig zu verstehen sind. Dagegen werden wieder von diesen Sekten klar geschriebene, den gesunden Menschenverstand so sehr ansprechende Schriften ihrer Gegner mit verächtlichem Stillschweigen übergangen. So sind z. B. schon beinahe zwei Jahr Weillers, durch eigenthümliche originelle Ansichten und Klarheit ausgezeichnete Psychologie; Abels klarste Untersuchungen über Gott, im Buchhandel, und noch hat kein gelehrtes Blatt ihrer mit einer Sylbe gedacht. Wahrlich dies sind schlimme Zeiten für den besonnenen, nüchternen, keiner Sekte anhängenden Wahrheitsforsher!

XIV.

Lud. Fr. Otto Baumgarten-Crusius.

1. De homine Dei sibi conscio. Jenae 1813 4.

2. Das Menschenleben und die Religion. Sechs Vorlesungen mit Anmerkungen und Beilagen. Jena, 1816. 8.

Religion ist, was das Leben fröhlich und frei in sich und in dieser Welt macht. Die Philosophie führt, als Richtung der Denkkraft auf unser natürliches Bedürfniſs, den Menschen zur Religion, weil der Gedanke Gottes auch zu dem Nothwendigen unserer Menschennatur gehört.

Dreierlei Stufen des Selbstbewuſstseyns lassen sich mit den Alten unterscheiden. 1. Bewuſstseyn des Daseyns und der gegenwärtigen Beschaffenheit (Selbstgefühl). 2. Das Zusammenfassen des Vergangenen und Gegenwärtigen in einem Selbstbewuſstseyn. 3. Das aus Letzterm folgende Bewuſstseyn dessen, was man vermöge und was man wollen könne und solle (theoretische und praktische Selbsterkenntniſs). Hieraus entstehen die Grundsätze über das, was wir in unserm Verhältniſse zum Ganzen wollen können und sollen, zusammengefaſst

in eine allgemeine Gesinnung oder Gewifsen. Zum natürlichen Selbstbewufstseyn gehört ferner 4. Dafs wir eine gewifse Ordnung, ein Gesetz in unser Leben bringen sollen, und dafs wir 5. Daher Ordnung und Gesesz auch im Ganzen der Dinge als gewifs annehmen, denn wir sind Bürger einer Welt, und damit wir, die kleinen Ganzen, nicht eigene Wege gehen, und in den Gang und Klang des grossen Ganzen nicht hinein stören und stürmen, ist uns das Leben des Ganzen in das Bewufstseyn gelegt worden. In uns, das erkennen wir, als unsere Bestimmung, soll sich das Leben dieses grofsen Ganzen und seine Gänge und Darstellungen spiegeln, so viel es nur in Jedem statt hat, durchaus soll es unter Unsergleichen gefördert werden. Es soll also unser ursprüngliches Bewufstseyn und gesammtes Vermögen uns nur geschikt und fertig machen, die Welt zu erkennen und in ihr menschlich zu seyn und zu wirken. Und so gibt uns denn jenes Urbewufstseyn (das nirgends vom Verfasser nachgewiesen ist), nur Gottes Wege in der Welt, diese Hüllen und Bahnen seiner Kraft, es sagt es uns zu, dafs es in der Welt Leben und Einheit und Gesetz seyn lasse, und

alles unser Vermögen bewegt sich und bildet nur aus und in dieser Welt.

Unklar und schwerfällig bewegt sich der Verfasser als mystischer Schwätzer ohne festen Haltungspunkt in der deutschen Schrift, und es ist auch in Beziehung auf dieselbe wahr, was der einsichtsvollste erste Theolog unserer Zeit D. Paulus vortrefflich darstellt.

„Noch ist es offenbar sehr nöthig, dafs auch bei denen, welche denken können und Andern vorzudenken die Pflicht haben, das Denken über die Gottheit, ihr Seyn und ihr Daseyn, für uns reiner und klarer werde. Auch die Denkendsten haben sich immer noch sehr dunkel ausgesprochen. Ueber die, welche darüber am meisten sprechen zu wissen, oder zu wissen scheinen wollen, möchte man ohnehin nach Simonides vermuthen, dafs sie wohl am wenigsten wissen können. Der Erfolg ist seit einiger Zeit, und mufs dieser seyn, dafs gar Vieles, mit Anstrengung und in exaltirtem Tone, von Religion gesprochen, wenig aber im Innersten geglaubt wird, weil von all dem Gesprochenen wenig gefafst, bedacht, geprüft, und darum auch geglaubt, d. h. mit

Vertrauen und Zuversicht als gewifs seyend erkannt werden kann."

XV.

David Theodor August Suabedilsen.

Die Betrachtung des Menschen. I.—III. Band. Cassel, 1815 — 1818.

Das Selbstgefühl des Menschen ist die Basis der Selbstbetrachtung. Diese soll nichts herholen, was nicht in ihm ist, nichts erkennen, was der Mensch nicht in ihm weifs, sie ist daher nur Entwickelung der menschlichen Lebendigkeit, bestimmteres, nach seinem Inhalte geschiedenes, doch in Einheit gehaltenes Vernehmen dessen, was im Selbstgefühle des Menschen durchdrungen ist. Dieser vernimmt in jenen Augenblicken des klaren und völligen Selbstgefühls ein Seyn und Werden, ein Seyn und Thun in Einheit, und dieses als das Wesen seiner Lebendigkeit. Ein lebendiges Wesen ist sich der Mensch, und damit ein Einzelnes, Besonderes. Aber seine Lebendigkeit ist Leben, und damit ein Allgemeines. In und mit dem Selbstgefühle der Lebendigkeit des Menschen ist das Bewufstseyn seiner Einzelnheit und Allgemeinheit in Einheit und Durch-

dringung gegeben. Die Durchdringung von Selbstständigkeit und Abhängigkeit ist eine andere wesentliche Eigenschaft der menschlichen Lebendigkeit — Ich bin, lebe in dem Urleben, das Urleben ist, lebt in mir — das ist der Ausdruck des tiefsten und innigsten Lebensbewufstseyns. Nicht ausser sich vernimmt der Mensch das Urleben, nicht als ein fremdes Leben, denn nur was in ihm ist, vernimmt der Mensch; das Fremde aber, sofern er es auch in sich findet. — Das Urleben aber vernimmt er unmittelbar, im Tiefsten und Innersten seines Lebens. Darum ist sein Bewufstseyn des Urlebens nicht eigentlich Bewufstseyn von dem Urleben, als könnte er es sich vorstellen. Doch ist es auch nicht gleich dem Selbstbewufstseyn des Urlebens; zwar befasset in ihm — da das Menschenleben und mit ihm das Selbstinneseyn desselben inwohnet, und entqnillet dem Urleben und dem ewigen, seligen Insichselbstseyn des Urlebens, das im Menschen ist, dem einzelnen Lebendigen in einer Seele, die vom Urleben weifs in sich — Es ist des Urlebens Bewuftseyn von sich, des Urlebens Selbstbewufstseyn im Menschen. Durch das

Urleben und in dem Urleben weiſs der Mensch von dem Urleben. Ich lebe in dem Urleben, und bin doch Ich, dadurch daſs das Urleben in mir lebt. In mir lebt das Urleben, und damit und dadurch bin ich ihm eigen und lebe nur in ihm und durch es. Aber ich bin nicht das Urleben, nicht seine volle Offenbarung, doch in mir auch und als ich auch lebt das Urleben. Sein Insichselbstseyn ist aus- und übergegangen, im Aus- und Übergehen sich in sich selbst zurückfassend und doch ausser sich haltend, damit schaffend-werdend eine Seele, die ich bin, der Mensch. Darum ist es das Urleben, das in mir lebt und seiner bewuſst ist, bin ich urständend in ihm, ein Mittelpunkt seines Selbstbewuſstseyns geworden, so daſs sein Selbstbewuſstseyn in mir mein Bewuſstseyn von ihm ist. Demnach ist das Bewuſstseyn des Urlebens der Seele, Wesen und Leben — das unmittelbarste, tiefste, innigste alles andere in sich tragende Wissen. Der Mensch vernimmt in seinem Urbewuſstseyn von dem Urleben; daſs er der Urgrund alles Lebendigen, das lebendige Leben und Gott sey, daſs das Bewuſstseyn des Urlebens zugleich Ewigkeitsbewuſstseyn sey.

In der ihrer selbst inneseyenden Lebendigkeit des Menschen in dem vollen Selbstgefühle der menschlichen Seele sind Ewigkeit und Zeitlichkeit durchdrungen und Eins. Diese Durchdringung und Einheit gibt sich dem Menschen mit seiner Lebendigkeit als seine Lebendigkeit nach ihrer Grundeigenthümlichkeit.

Man sieht hier, wie der vortreffliche achtungswürdigste Selbstdenker sich dreht und wendet, um den constitutiven Pantheismus oder Alleinslehre, hier Panzoismus, ins Leben wissenschaftlich einzuführen. Allerdings hat er in seinem letzten Resultate vollkommen Recht, daſs in der ibrer selbst inne seyenden Lebendigkeit des Menschen, in dem vollen Selbstgefühle der menschlichen Seele, Ewigkeit und Zeitlichkeit durchdrungen nnd Eins sind, denn dies ergibt sich nothwendig, so wie sich der Mensch zum höchsten Selbstbewuſstseyn erhoben hat. Aber welcher unendliche Abstand ist hier noch zwischen dem Menschen und dem Urleben oder Gott, die er hiermit in ihrem Einsseyn will bewiesen haben. Der Mensch nämlich ist ewig in seinem Urseyn oder Urleben, und zeitlich

in seinen Erscheinungen oder im Daseyn, beide sind unzertrennlich, denn es gibt keine Ewigkeit ohne Zeitlichkeit, und so umgekehrt, denn beide sind nur in der menschlichen Reflexion getrennt.

Käme nun Gott das Prädicat ewig zu, so müfste ihm auch das Prädicat zeitlich beigelegt werden, und so wäre Gott wie der Mensch ein veränderliches Wesen, was ohne den gröfsten Widerspruch in Gott, dem allein Unveränderlichen, nicht gedacht werden kann. Er, der Unveränderliche, ist über Ewigkeit und Zeitlichkeit hoch erhaben, denn alle Ewigkeit geht erst aus seinem ewigen Schaffen der Welt, ohne Anfang und Ende, hervor, mithin ist er in seinem Schaffen, der Urquell der ewigen Welt und des ewigen Geistes in ihr. Mit diesem Schaffen offenbart sich aber allein die grundwesentliche Einheit zwischen Gott und Welt, welches aber ja kein Einerlei, kein All-Eins ist, sondern das im Gegentheil in seinem Geschaffenseyn als unendliche Verschiedenheit gerade so hervortritt, wie das vom Künstler geschaffene Werk ein ganz Anderes als der Künstler ist, ungeachtet der Künstler und das Kunstwerk dem Werden nach Eins, d.h. keines ohne

das Andere ist, und demnach auch nicht anderst gedacht werden kann.

XVI.

Die Allgegenwart Gottes. Gotha, 1817. 8.

Der ungenannte Verfasser stellt unter diesem Titel, wie er sagt, „einen übersinnlichen, esoterischen, innern, rationalen Pantheismus im Gegensatze des rohen materialen Pantheismus der Theophanie oder der Göttlichkeit der Erscheinungswelt“ auf. Nach Ersterem ist Gott von dem innern Wesen der Welt nicht verschieden, und nimmt alles das ein, was wir innere Natur, das übersinnliche Wesen der sichtbaren Welt nennen. Die Offenbaruug Gottes ist seine Dartellung in der äussern Natur, der Erscheinungswelt. Der Mensch ist die grofse innere und äussere Natur im Kleinen, also auch eine Offenbarung Gottes Wenn er von Gott redet, so entwickelt er nur den Stoff aus sich, den Gott in ihn gelegt hat. Die Schöpfung ist die Darstellung des Wesens und der Eigenschaften Gottes in unendlichen Formen. Der Mensch formt und gestaltet auch, aber nicht sich selbst, er kann sein Wesen nicht umwandeln, nicht in tausendfältige Wesen specifici-

ren. Gott specificirt und individualisirt seine Bestandtheile und Kräfte auf zahllose Weise ohne dafs sein Wesen, seine Bestandtheile und Kräfte in ihrer Allgemeinheit und Absolutheit auch nur das Geringste verlieren. Die Flamme, an welcher ein Licht angezündet wird, leidet dadurch keinen Verlust. So viel wir wissen, sind unter allen sichtbaren Geschöpfen allein in dem Menschen alle Bestandtheile und Kräfte Gottes, nämlich Intelligenz, Geist und Materie vereiniget, aber auf sein Individuum beschränkt, doch kann er es in seiner ungetrennten und unzertrennlichen Dreieinigkeit durch Zeugung fortpflanzen und vervielfältigen. Die göttliche Intelligenz erscheint in ihrer Totalität in der Natur im Lichte, welches in dem Menschen das Selbstbewufstseyn und das Bewufstseyn um Alles, was um ihn her ist, entzündet, und dessen Abglanz die Erkenntnifskräfte, der Wille und das Gefühl des Menschen sind. Als Weisheit oder Wort offenbarte sich die Intelligenz in den weisesten, frömmsten, ehrwürdigsten Menschen, besonders in Christo Jesu. Der göttliche Geist ist das belebende und bewegende Princip, setzt des Menschen Vernunft, Verstand, Begehrungsvermögen in Bewegung, und beflügelt sein An-

schauungsvermögen zur Phansasie, macht die materielle Mafse leicht, und bringt das ganze Triebwerk der menschlichen Maschine in Bewegung, erhält den Menschen wachend und treibt in Träumen sein verborgenes Spiel, ist in dem thierischen Wesen das Princip der Irritabilität und Sensibilität, spricht sich durch die Anziehungs- und Zurükstofsungskraft, durch den Organismus des Weltalls aus, und ist in der Krystallisation, Organisation, mechanischen und chemischen Gesetzen thätig. Von der göttlichen Materialität sind die physichen und chemischen Elemente die ersten empfindbaren Übergänge in die Körperwelt. In Gottes Wesen an sich sind Intelligenz, Geist und Materie in unzertrennlicher Vereinigung. Naturreiche mit ihren Geschlechtern, Gattungen, Arten und Individuen entstehen erst, wenn die göttlichen Attribute Formen annehmen. Sind die Formen verschwunden, so tritt das, was die Form angenommen hatte, wieder in das absolute, durch keine Form bestimmte, Wesen Gottes zurück.

Die alte Lehre, dafs Gott und Welt ganz Eins, gar kein Unterschied zwischen dem Wesen Gottes und der Welt sey, tritt auch in

diesem Pantheismus in seiner Nichtigkeit hervor. Wie darf sich aber das Geschöpf anmaafsen, das Wesen Gottes ergründen und sagen zu wollen, es bestehe aus der Gesammtheit der Welt, und seye nichts Weiteres? Erklären kann der Mensch doch einmal Nichts, so lasse er es endlich beim Glauben an eine gegebene sinnliche und übersinnliche Welt bewenden, der ihn nothwendig zu Gott führt, den er denn auch im Glauben erkennen, d. h. Gottes Urverhältnifs zur Welt wissen, schauen und begreifen kann, dabei sich aber mit besonnenem Geiste innerhalb der Schranken der Endlichkeit hält, und so der Unbegreiflichkeit in Betreff des Wesens Gottes sich stets bewufst ist.

XVII.

P. F. Boost.

Eubios oder über das höchste Gut. Speyer, 1818. 8.

Das höchste Gut kann als Gegenstand nur das absolut-vollkommenste, nämlich Gott seyn; als etwas, das im Gemüthe erscheint, mufs es Seligkeit seyn. Die Ausgleichung der obwaltenden Verschiedenheiten dürfte von dieser Seite

nicht weniger leicht seyn. Alle stimmen überein, dafs das höchste Gut, werde es empfunden, erkannt oder angeschaut, ein Zufriedengestelltseyn, ein überschwengliches Genügen, kurz eine freudige Stimmung des Gemüthes erzeugen müfse. Dieses Zufriedengestelltseyn, innere Genügen finden nun Aristipp und Epikur in der Wollust, Hieronymus in der Schmerzlosigkeit, Demokrit in der innern Sicherheit, Zeno in einer unerschütterlichen Gemüthsruhe, Aristoteles in einer aus Tugend und Glück hervorgehenden Eudämonie, Pyrrho in der Unempfindlichkeit, Aristo in der Gleichgültigkeit, die neuern Akademiker in Zurückhaltung des Beifalls, Calliphon, Dinomachus und Diodor in Wohlseyn überhaupt, Kant in einem durch Sittlichkeit bedingten Wohlergehen und Wohlbefinden, Fichte in einem seligen Leben im Gegensatz aller sinnlich-bedingten und menschlich-gemüthlichen Lust, Plato endlich, Schelling und die Mystiker in Seligkeit schlechthin.

Sehen wir aber auf das Bestandlose eines blofs augenblicklichen Genügen, was Aristipp Wollust in Bewegung, oder einer von aussen bedingten Zufriedenstellung, welche Epikur Wollust in der Ruhe nennt; sehen wir auf das

Leere, Ungenügende in der pyrrhonischen Unempfindlichkeit, der aristonischen Gleichgültigkeit, der neuacademischen Zurückhaltung des Beifalls; betrachten wir, daſs die Freuden der Tugend, physisches Wohlbefinden und Wollust in Diodor's und Calliphon's Systeme sich aufheben, daſs Demokrit's Sicherheit und Zeno's unerschütterliche Ruhe des Gemüthes, wie Fichte's seliges Leben nur eine negative Zufriedenstellung ausmachen, die aristotelische und kantische Glückseligkeit durch physisches Wohlseyn, häusliches Wohlbefinden und bürgerlichen Wohlstand bedingt in ihren Elementen zu gemischter Natur ist, um nicht bald auf der einen oder andern Seite einer Abnahme oder Beschränkung ausgesetzt zu seyn; so bleibt uns Seligkeit in Plato's, Schelling's und der Mystiker Sinne allein als höchste Zufriedenstellung des Geistes und Gemüthes übrig. Wenn aber Schelling, was uns der ächte Mysticismus, der sich nicht von der gesunden Vernunft und Sittlichkeit trennen darf, als letztes Ziel im Glauben und in der Hoffnung gibt, in den Kreis seiner Identitätslehre herabzieht, indem er zufolge seiner Subjektobjektivirung das absolute Erkennen des Höchsten mit dem Höchsten d. i. Gott identi-

ficirt, den Philosophen, in so fern er des Aufschwunges zu jener absoluten Erkenntnifs mächtig ist, Gott gleich setzt; wenn er ferner nicht blofs vom Absoluten ausgegangen zu seyn, die Wissenschaft auf dasselbe gegründet, sondern mit und in der Wissenschaft es erfafst zu haben behauptet, so können wir ihm nicht weiter folgen. Die wahre philosophische Begeisterung, wodurch der grofse Denker sein Zeitalter anregte, ist der höchsten Achtung werth. Aber derselbe Mann, der uns als Wiederhersteller mancher herrlichen Lehren des Alterthums, als der Wiedererwecker göttlicher Ideen anzieht, stöfst uns durch eine gewisse scientifische Frechheit zurück. Seinem Gotte fehlt wie dem Spinozistischen jener Geist, der nicht nur erleuchtet und begeistert, sondern auch heiliget, zügelt und tröstet. Nicht weniger begeistert wie er, waren wohl jene philosophischen und poetischen Hierophanten des Alterthums, Empedokles, Demokrit, Parmenides, Xenophanes, Simonides, und doch redeten sie mit jener heiligen Scheue von dem Unaussprechlichen, welche uns Aristoteles empfiehlt, und die Niemand ausser Acht lassen sollte, der auf irgend eine Weise von geist-

lichen Dingen spricht oder schreibt. Die Anmafsnng des Denkers geht aus dem Ganzen seiner Lehre in die Theile derselben über. Wie der Stoiker sich das Höchste geben kann, sobald er nur will, wie der Wissenschaftslehrer es im reinen Thun, in seiner absoluten Freiheit besitzt, so auch der Naturphilosoph, dem in seiner intellectuellen Anschauung die wahre Erkenntnifs, und in der Erkenntnifs die höchste Seligkcit gegeben wird. Alle Vorwürfe, die man von dieser Seite dem Stoicismus und der Wissenschaftslehre machen kann, treffen auch das Identitätssystem. Zu ungemessenen Einbildungen und Schwärmereien führt dasselbe unvermeidlich, besonders unreife, warme Köpfe, in denen dem tiefern Gefühle, und der lebhaften Einbildungskraft nicht Klarheit des Geistes und Besonnenheit, oder hohle Gemüther, in denen die Sucht Neues zu sagen und Aufsehen zu erregen, nicht Scham oder Wahrheitsliebe die Wage halten.

Mit innigster Rührung und Wehmuth führen wir den Schwanengesang eines edlen in der schönsten Blüthe seiner Mannesjahre uns entrissenen Selbstdenkers auf. Wohl wird er

jetzt im schönsten Lichte schauen, was er hier mit seinem herrlichen Gemüthe und veredelten Geiste im unerschütterlichen Glauben ergriffen und geahnet hat. Er ist zu seinem Gotte zurückgekehrt, zu dem von Ihm durch Lehre und heiligen Wandel hier ersehnten und erstrebten höchsten Gute!

XVIII.

Jacob Friedrich Abel.

Philosophische Untersuchungen über die letzten Gründe des Glaubens an Gott. Heilbron, 1818. 8.

Mit Ehrerbietung und dankvollen Herzen führe ich den Mann Gottes, der mir Leiter und Musterbild durch vieljährigen liebevollen Umgang ward, in einer Schrift auf, welche ihren hehren Gegenstand mit einer zuvor nie gekannten Allseitigkeit umfaſst, und die Frucht des edelsten Gemüthes, das die Menschheit mit glühender Wärme umschlingt, frommen gebildeten Herzen darbietet.

Welcher Gebildete an dem Daseyn Gottes noch zweifeln könnte, oh, der lese dieses Werk eines welterfahrenen, oft hart geprüften aber in schweren Leiden stets von Gott erfüllten, in

Ihm lebenden, webenden Greisen, der ein lebendiges Abbild allumfassender Liebe, nahe dem siebzigsten Lebensjahre noch eine so gediegene Geistesarbeit vollbrachte, und uns die Hoffnung schenkte, über die wichtigsten Gegenstände, dem Glauben an Unsterblichkeit, Freiheit und Bestimmung des Menschen, seine Belehrung mitzutheilen, welcher wir mit Wonne entgegensehen, und wozu Ihm der Allmächtige Gesundheit und ein glückliches längstes Alter verleihen möge!

Nur über einen der wichtigsten, aber auch der schwierigsten und philosophisch noch gar nicht in seinem ganzen Umfange zur Sprache gebrachten Punkte wollen wir unsere Bedenklichkeit äussern.

Der edle Verfasser strebt nämlich S. 37 — 57 durch Induction erweisen, dafs weder Anschauung noch reine Vernunft zureiche, das Daseyn Gottes zu vermitteln.

Was den Punkt der Anschauung betrifft, so müfsen wir zuförderst unsere Ansicht über denselben, in möglichster Kürze vorausschicken.

Die drei wesentlichen Kennzeichen jeder ursprünglichen Anschauung sind uns Unmit-

telbarkeit, Unendlichkeit, Totalität. Diese Anschauung ist nun entweder sinnlich und zwar 1. rein, Raum und Zeit, 2. empirisch, sinnliche Wahrnehmung; oder übersinnlich, a. rein geistig — die Ideen der speculativen Vernunft, b. geistig sinnlich — das religiösmoralische Gefühl oder die übersinnliche Wahrnehmung. Die beiden letzteren Anschauungen halten wir nun zur Begründung des Glaubens an Gott und Schauens in Gott in ihrem Zusammenfallen für zureichend, sonach Gott in seinem Seyn für die Menschheit vollkommen begründet, woraus die nothwendigste Folge, das Daseyn Gottes in der erscheinenden Welt und dem Menschengeiste von selbst sich ergibt.

Damit halten wir aber auch den zweiten Punkt, daſs die menschliche Vernunft durch eigene Kraft Gottes Seyn und Daseyn ergründe, für gewiſs. Denn wie jede menschliche Seelenkraft eine gedoppelte Seite, passive und active, offenbart, so auch die höchste Kraft im Menschen, die Vernunft, die in ihrer Passivität kraft der religiös - moralischen Gefühles ihre Gebundenheit in Gott unmittelbar vernimmt, und in der Ursynthesis reiner Ideen

die grundwesentliche Einheit Gottes, der Welt und des Urgeistes, freithätig unmittelbar schaut. Sonach ist Gottes Seyn im Gemüthe lebendig gefühlt, und im freien Geiste gegenständlich erfaſst, so daſs das erscheinende Daseyn Gottes in der Natur und dem erscheinenden Menschengeiste als nothwendige Folge keinem Zweifel mehr unterworfen seyn kann.

Ich bin fest überzeugt, daſs der edelste Verfasser diese Bemerkungen mit Liebe aufnehmen wird, indem er so bescheiden äuſsert: „ich bin weit entfernt zu wähnen, daſs diese Schrift die noch vorhandenen Lücken ausfüllen werde, aber die Hoffnung glaube ich mir doch erlauben zu nürfen, daſs dieselbe Andern Veranlassung werden könnte, den groſsen Gegenstand auf diesem Wege tiefer zu erforschen und zu begründen.“

Dieser nnd kein anderer Weg, als der einzig mögliche, der unmittelbar auf das hohe zu erstrebende Ziel hinweiſst, hat mich zu neuen Forschungen geführt, wofür dem Edlen herzlichster Dank gezollt wird.

XIX.

Ludwig Thilo.

1. Coelestino — das Anschauen Gottes. Cölln, 1817. 8.
2. Begriff und Eintheilung der Allwissenschaft oder der sogenannten Philosophie. Breslau, 1818. 8.

Nach einer geist- und herzvollen und zugleich bescheidenen Einleitung, wirft der treffliche Verfasser im Coelestino die Frage auf: Ist er überhaupt unserer Anschauung erreichbar — Gott?

Der sinnlichen freilich nicht. Auch nicht der unmittelbaren, der Vernunftanschauung? Diese fordert nicht blofs, wie jene, die wirkliche Gegenwart des Anzuschauenden, sondern wesentliche Einheit mit dem Anschauenden selbst, oder träte nicht etwa, mit Aufhebung dieser Einheit, der Gegenstand aus der Vernunft heraus, und in seine Stelle der blofse Begriff? Um nun unmittelbar in uns gegenwärtig zu seyn, müfste Gott das Wesen unserer Vernunft, welche in ihrer Allgemeinheit das Wesen aller Dinge ist, ausmachen. Da könnte er nicht Gott seyn.

Alles als Eins und Eins als Alles zu sehen, ist zwar ein alter, oft erneuerter, darum doch eitler Versuch der Philosophie. Damit soll nicht das Bedürfnifs, auch nicht das Vermögen der speculativen Vernunft, geläugnet werden, Alles zum Ganzen zu fassen, und selbst dss wesentlich Geschiedene in wirklicher Beziehung zu denken. Oder, kann etwa die unendliche Einheit der Welt, die als schöpferische Kraft die Fülle inwohnender Ideen zu verwirklichen rastlos strebt, nicht in Beziehung auf Gott — die ewige, wahrhaft seyende Einheit — gestellt werden können, ohne diese selbst zu seyn.

Wenden mir uns, wie wir mögen, wir müfsen doch endlich den Gipfel gewinnen, von welchem wir zwei erblicken, als durch ihr Wesen ewig Geschiedene: das Seyn und das Schaffen — oder Gott und Welt. Ist die Welt nicht selber Gott, so mufs sie das Unvollkommene seyn. Wollen wir das unbedingte Seyn, Gott, die unbedingte Thätigkeit aber als das Schaffen und Werden der Dinge, Welt, nennen: dann ist weder Gott in der Welt, noch die Welt in Gott. Dieser Ansicht widerstreitet die Lehre, dafs nichts ausser Gott, und Alles in ihm sey. Was wäre es auch, wenn diese

Behauptung der meinigen entgegen träte? Sie enthält ja selbst diesen Widerspruch: daſs wenn die Dinge unendlich von Gott verschieden sind, sie nicht in ihm seyn können.

Bedenke ich aber auch, wessen ich mich unterfange, die Welt nicht als unmittelbar durch Gott werdend zu betrachten? Wohl ist es etwas Groſses, ja Göttliches, um die schöpferische Kraft der Welt, die aus unergründlicher Tiefe immer neugestaltend die Mannigfaltigkeit der Dinge hervortreibt, ist sie darum von der Natur des unvergleichlich Höchsten, reicht sie an die Vollendung Gottes? Nur durch Beschränkung ist Kraft, und nur durch stufenweise Entwickelung Schaffen. Nicht also ein Geringeres als sie, sondern das alle Kraft unendlich übertreffende Wesen Gottes kann mich bestimmen, Ihn nicht als Schöpfer der Welt zu denken. Alle Kraft ist nur durch Vereinigung eines Zweifachen im Unendlichen. Denn nicht nur liegt in ihm ein Streben zum Ziel, zum Ende — in dem Sinne, in welchem Gott das Ende aller Dinge heiſsen kann — sondern auch eine Verneinung dieses Endes, oder vielmehr seiner Erreichung der Vollendung. Keine Kraft ist

also ein mangelloses Seyn, sondern wesentlich ein Streben darnach, wirkliche Thätigksit. Diese Thätigkeit aber ist das Erste, worin wir die Urkraft oer Welt und die Vernunft in eins zusammenfallen sehen. In diese allgemeine Vernunft setze ich die Ideen, als die Wesen der Dinge, aber in dem Bewufstwerden derselben kann ich keinen Eingang in die unmittelbare Anschauung Gottes, sondern nur des Weltgeistes, finden, ungeachtet einige diese Ideen als die unveränderliche Wesen der Dinge in Gott setzen. — Mit diesen Ideen erfassen wir das Wesen der Vernunft, weil jede Idee nichts anders, als die allgemeine Vernuuft ist, in irgend einem Akt ihrer Thätigkeit begriffen. Wirklichkeit Sittlichkeit, Wahrheit und Schönheit sind die Cardinalideen der allgemeinen Vernunft — die vier Himmelsgegenden der schaffenden Welt. Zweierlei gibt es ursprünglich Gott und die Welt. Welches aber wird ihr Verhältnifs seyn.

Alle Lehren über dieses Verhältnifs lassen sich im Allgemeinen, unter zwei Gesichtspunkte fassen, indem sie entweder die Einheit oder die Verschiedenheit beider setzen. In der Lehre von der Einheit zähle ich neben dem Pan-

theismus noch die Systeme der Emanation, und zu der Lehre von der Verschiedenheit den Theismus, und den Dualismus, den letztern in dem von mir angedeuteten Sinn.

Der Theismus ist, als Versuch das unvergleichbar Höchste über alle Welt unendlich erhaben zu denken, wahrer Achtung würdig Aber auch abgesehen von der menschlich gestaltenden Ansicht, in welche er meistens auszuarten pflegt, verwickelt das in ihm überhaupt ausgesprochene ursachliche Verhältniſs eines Schöpfers oder Bildners der Welt in die unauflöslichsten Schwierigkeiten. Ist ausser uns unabhängig von ihm ein Stoff vorhanden, den er nur bildet; wird nothwendiger Weise seine Kraft beschränkt, als welche bloſs zu gestalten, nicht eigentlich zu erzeugen vermag. Schafft er hingegen diese Dinge sie erzeugend; so ist sein Wesen nicht das wandellose Seyn, sondern die Urkraft, oder die schaffende Welt, die durch ihre selbstständige Unendlichkeit nur Gott ähnlich, keineswegs Er selbst ist. Die Bekenner des Theismus haben diese Schwierigkeit wohl gefühlt, und lassen es daher nicht an Versicherungen fehlen, daſs in Gott wollen, denken und schaffen, und ohne Zweifel auch

seyn, eins und dasselbe sind. Wie aber durch solche Einfachheit und Unveränderlichkeit, der Wechsel und die Mannigfaltigkeit in die Welt der Dinge komme, die sie doch durch ihn erzeugt werden lassen, erklären sie nicht. Vermögten's auch nicht, weil Ursachlichkeit nur in der Natur der Dinge Bedeutung haben hann. Da aber auch der Pantheismus und die Emanationslehre den Geist nicht befriedigen, so scheint es, als werde durch alle diese Systeme der Knoten des Räthsels immer unauflöslicher geknüpft, und als müfse jeder neue Versuch, das Verhältnifs Gottes und der Welt zu ergründen, dem gleichen Schicksal unterliegen. Um so fühlbarer wtrd aber auch dem Geiste die Nothwendigkeit, besonnen in sich zurückzugehen, und in dem Wesen der Vernunft ihres Anschauungsvermögens Art und Maafs zu erkennen.

Lenchtete bisher nur die Verneinung als wahr ein, dafs weder Gott das Wesen der Vernunft ausmache, noch diese etwas anderes als jenes unmittelbar anzuschauen vermöge, werden wir mit der Betrachtung zunächst an die mittelbare Anschauung gewiesen. Dies ist zuförderst keineswegs einerlei mit dem mittel-

baren Denken. Vielmehr unbefriedigt in dieser Abgezogenheit blofser Begriffe, strebt es das Ferne zu vergegenwärtigen — im Bilde könnte demnach die Gegenwärtigkeit für das wesentliche Kennzeichen der Anschauung gelten, und diese wie die Gegenwart selbst, in die unmittelbare und mittelbare unterschieden werden; so wäre die mittelbare Anschauung die bildliche. Nicht dafs jede unmittelbare A. die bildliche, und überhaupt eine zweifache A. wäre. Im Gegentheile besteht schon die mittelbare aus den beiden Arten der sinnlichen und bildlichen, weil keine von beiden mit ihrem Gegenstande unvermittelt eins ist. Die sinnliche erblickt was diesseits, die bildliche was jenseits der allgemeinen Vernunft ist, während die unmittelbare das Sich-Selbst-Anschauen derselben ausmacht.

Die sinnliche A. ist nur noch das erste Erblicken der Welt, die nach allen Richtungen als eine Unendlichkeit sich vor mir ausbreitet. Doch vergebens täuschen meine Sinne, woher sie quillen und strömen, diese Wege des regsten Lebens, und ihn selbst den verborgen schaffenden Geist des Ganzen werden sie nicht gewahr. Anders in der unmittelbaren A. der

Vernunft. Indem ich in mich selbst eingehe, vergesse ich zwar nicht, dafs ich ein einzelner Punkt dieses ewig bewegten Weltkreises bin; aber auch in mir allgegenwärtig, unmittelbar und ungetheilt, finde ich den schaffenden Geist, wie irgend in den übrigen Punkten. Meine Seele, ist sie etwas anderes, als der Strom des allgemeinen Lebens an dieser besondern Stelle? Denn wie unermefslich die Unterschiede an Maafs der Kraft, und an Art der Entwickelung seyn mögen, sie verschwinden hier vor der durchwaltenden Einheit desselben Stroms in jeder einzelnen Welle. Aber sehe ich in dieser rastlosen Bewegung mehr, als unendliche Kraft, Leben und Thätigkeit, die, was sie kaum geboren, augenblicklich vernichtet? Liegt über dieses ewige Werden und Wandeln hinaus kein Seyn? Oder wäre dieses Seyn selbst nichts, als die stets sich erkennende Welt, die nur im Einzelnen verändert, im Grofsen und Ganzen dieselbe bleibt (Spinoza Epp. 66). Das wäre doch im Grunde ein blofs scheinbares Seyn, das, nur unbestimmt gesehen, dem wahren wohl glieche, indefs genauer betrachtet, als stets wiederkehrender Wechsel sich verriethe. Nach welcher Seite der Welt wir blicken; wir

finden überall die eine und selbe Urkraft der Welt oder die allgemeine Vernunft in der Natur als das schaffende, in dem Staat als das handelnde, in der Wissenschaft als das denkende, und in der Kunst als das bildende Leben, welches die schon genannten Cardinalideen in sich halten und ausdrücken, überall das Höchste anstrebend, überall Göttlichkeit; nirgends die Gottheit. —

Demnach werden wir immer wieder an die mittelbare, und da sie hier die sinnliche nicht seyn kann, an die bildliche Anschauung gewiesen. In dem Begriffe des Bildes liegt, daſs dieses statt die Sache selbst zu seyn, ihr Wesen darstelle, also die Wirklichkeit frei und willig dahingebend, den Heiligenschein der Verklärung gewinne. Daher die Kunst als eine höhere Natur in der wirklichen, und ihre Gestalten als Wesen einer andern Welt erscheint. — So weit Coelestino.

Der tiefforschende Verfasser wirft in der zweiten Schrift die, wie er selbst und mit Recht sagt, höchst bedenkliche Frage auf: ob die allgemeine Vernunft — die wir als das Wesen der Welt setzten — ein von ihr wesentlich Verschiedenes anzuschauen, und, durch die allen-

falls mögliche Art der Anschauung ein unbedingtes Wissen von ihm zu Stande zu bringen vermöge, ob also von unserm Standpunkt überhaupt, irgend eine Wissenschaft Gottes möglich sey? Fast alle, die mit der im Coelestino mehr angedeuteten als entwickelten Ansicht im Ganzen einverstanden waren, haben sich in Ansehung dieses Punktes nicht ganz befriedigt gefühlt. Ich versuche nun hier, die dort etwa gelassene Dunkelheit vollends hinwegzuheben.

Alles Wissen, soll anders Wahrheit in ihm seyn, fordert die Vereinigung der Vorstellung mit dem Gegenstande, ist also kein abgezogenes, vielmehr ein unmittelbares Denken, ein wirkliches Schauen. Denn wenn bei jenem das Gedachte, für sich selbst, abwesend seyn, und durch die bloſse Vorstellung vertreten werden kann, muſs in diesem das Geschaute anwesend seyn oder, es muſs unmittelbar vorgestellt werden. Falls nun die gesuchte Erkenntniſs Gottes sich nicht als wirkliche Anschauung desselben auszuweisen vermögte, könnte sie auch nicht Wissenschaft seyn.

Hier könnte nun, wie es scheint, der doppelte Fall eintreten, daſs entweder das Schau-

ende und das Geschaute wesentlich eins, oder beide wesentlich verschieden sind. Weil nun das Wissen der erstern Art durch keinen von dem Schauenden verschiedenen Gegenstande bedingt wird, ist es ein in sich begründetes, unbedingtes Wissen. Es ist das Sich-Selbst-Schauen der allgemeinen Vernunft. Das Wissen der andern Art könnte vielleicht in so ern noch ein Wissen heifsen, als, selbst bei wesentlicher Verschiedenheit, der Gegenstand mit der Vorstellung unmittelbar und nothwendig vereinigt wäre; wird es aber ein unbedingtes, überhaupt ein solches Wissen seyn, das vorzugsweise der Wissenschaft eignet? Diese W. im höhern, also im eigentlichen Sinne, läfst sich keineswegs schon mit der blofsen Richtung anf ein unbedingtes Wissen genügen, sondern strebt ihrer Natur nach ganz in derselben aufzugehen. Ihr wesentliches Ziel ist eine nach Gehalt und Gestalt vollendete, und in sich begründete Erkenntnifs.

Das Wissen im höhern Sinne scheint in der That allein nnter der Voraussetzung möglich zu seyn, dafs dieses Wissen nur anscheinend ein anders als jenes ist, und dafs beides, das Wissen von Gott und das Von-

Sich-Selbst der Welt, das wesentlich Eine Wissen, in der Selbstanschauung der allgemeinen Vernunft wäre. Deutet aber diese Voraussetzung nicht nothwendig auf die wesentliche Einheit Gottes und der Welt zurück? So mufs es allerding scheinen; indessen hoffe ich, dafs die mit dieser Frage angeregte Schwierigkeit im Laufe der Entwickelung befriedigend sich löse. In dem nothwendigen Verhältnifse Gottes und der Welt kann der Punkt der Einheit, da diese eine unwesentliche ist, nicht in Gott — das lautere Wesen — sondern mufs in die Welt — in die allgemeine Vernunft — fallen. Sie statt das lautere Wesen Gottes zu seyn, ist, gegen dieses gehalten, ein beschränktes, mangelhaftes Wesen, sein blofses Ab-Wesen. Wenn jenes das Seyn selbst, ist dieses das uneigentliche Seyn, das Werden. Oder: die Welt ist der uneigentliche Gott, das Göttliche, sie ist sein wirkliches Bild. Das ist das rechte Verhältnifs? Gott bedarf der Welt so wenig als der Gegenstand seines Bildes. Sie könnte nicht ohne ihn, wie das Bild nicht ohne den Gegenstand seyn. Er der allein Vollkommene ist ganz sich selbst genug; sie die unvollkom-

mene wendet sich suchend nach ihm, und ist sich selbst göttlich durch jene reine Liebe, die nur aus Anerkennung seiner überweltlichen Hoheit, und darum aus wirklicher Selbstverläugnung, und aus tiefer Demuth kommen kann.

So gewifs also die Welt, so gewifs ist Gott, und sie kann nicht wahrhaft von sich selber, ohne von ihm zu wissen. Wie das Bild nicht ohne den Gegenstand, doch darum nicht durch ihn, gleicher Weise ist die Welt nicht ohne und dennoch nicht durch Gott. Sie selber ist das Schaffen und kein Schaffen ausser ihr, der sich selbst tragende Urgrund, und darum selbst unbedingt. Sie ist die unbedingte Thätigkeit, wie Gott das unbedingte Seyn. Und wie jene auf dieses, nicht als auf ihren Grund, sondern als auf ihr Ziel, weifst die Welt auf Gott. Auf die unbedingte Thätigkeit, als auf das Grundwesen der Welt die Wissenschaft zurückgeführt zu haben, in einer Zeit, in welcher selbst die Ahndung davon verloren schien, ist Schellings grofses, nie zu verkennendes Verdienst.

Zuförderst müfsen wir diese gepriesene Schöpferkraft der Welt in ihrer gewaltsamen Lofsreisung von Gott durch die Schellingische

Identitätsphilosophie als den faulen Fleck erkennen, der auch diesen sonst so besonnenen, klaren Denker, wie so viele Andere angestekt, und auf Abwege verführt hat. Ist Gott nicht Grund der Welt, und erhält sich dieselbe nicht ewig abhängig von diesem Grunde, so steht sie an einem Abgrunde, ihre Zernichtung ist so gewifs, als gewifs die Sonne am Himmel scheint. In diesem schlechthin absoluten Grunde allein liegt die wesentliche Einheit der schaffenden und der schauenden Kraft der Welt, die T. die allgemeine Vernunft nennt, also keineswegs in der Welt selbst, die in diesen harmonisch zusammenstimmenden Kräften nie eine Einheit offenbaren könnte, wenn sie nicht aus diesem Grunde hervorgegangen wäre. Das Verhältnifs der Welt zu diesem absoluten Urgrund, Gott, ist also ein ursprüngliches, ewiges, und jetzt ist nur noch die Frage, ob es ein einseitiges oder wechselseitiges Verhältnifs ist, da ein dritter Fall nicht gedacht werden kann. Ist es ein einseitiges Grundverhältnifs, nach welchem der Grund (Gott) vor der Folge (der Welt) also ohne dieselbe müfste gewesen, mithin durch denselben erst hervorgebracht worden seyn, so müfste die Unmöglich-

keit gedacht werden, dafs zuvor der Grund keine Folge gehabt hätte, da wir doch einen Grund einzig darum annehmen, weil er in der Folge nothwendig hervortritt. Ohne in Widerspruch zu fallen, läfst sich also nur ein ursprüngliches wechselseitiges Grundverhältnifs zwischen Gott und Welt menschlich denken. Dieses stellt dem ursprünglichen Seyn nach betrachtet, die grundwesentliche Einheit Beider äufserlich dar, und so mufs sie in deren Erkenntnifs zugleich als nothwendig durch den Weltgeist gedacht werden.

Diese Einheit ist aber keineswegs Einerleiheit, sondern wesentliche Einigung zweier dem Grade nach unendlich Verschiedenen, so wie sie in ihrem vom Seyn abgeleiteten Daseyn oder Gewordenseyn nach betrachtet werden, denn darin tritt Gott als erscheinender Grund in der Ursache der Welt, und diese als erscheinende Folge in der Wirkung dieser Ursache heraus, und der Menschengeist erkennt dieses erscheinende, also Causal-Verhältnifs im Begriffe des Schöpfers und der Schöpfung auf symbolische Weise. T. hält eine unmittelbare Vernunftanschauung von dem ursprünglichen Verhältnifse zwischen

Gott und Welt für unmöglich, und da er den Begriff des Schöpfers, der doch noch eine Verstandeserkenntniſs von Gott und Welt gibt, als nichtig verwirft, so bleibt ihm nichts mehr als eine unmittelbare bildliche Anschauung (in der Liebe Gottes) übrig, und so steht er an der Pforte des Mysticismus in dem vom Verstand und Vernunft gewaltsam losgerissenen, also unächten Supernaturalismus.

Das Wesen der Vernunft begreift T. in den vier Cardinal-Ideen, Wirklichkeit, Sittlichkeit, Wahrheit und Schönheit, wovon die erstere noch keine Philosophie als Idee erkannt hat, und dies aus dem einfachen Grunde, weil sie schon in der Wahrheit als idealer Erkenntniſs der Wirklichkeit begriffen, bloſse Natur im Daseyn aber keine Idee ist. So bleibt er also in der erscheinenden übersinnlichen Welt stehen, erkennt nicht von weitem deren nicht erscheinenden absoluten Grund in den reinen Ideen der speculativen Vernunft, deren wissenschaftliches Geschäft es gerade ist, das Urverhältniſs Gottes, der Welt und des Urgeistes in ihr, so in demselben die grundwesentliche Einheil Beider reingeistig in ihrer Unendlichkeit zu schauen, und durch fortgesetzte

Entwickelung dieser Ideen in reinen Vernunftbegriffen auf endliche Weise zu denken.

XX.

Ludwig August Kähler.

Supernaturalismus und Rationalismus in ihrem gemeinschaftlichen Ursprunge, ihrer Zwietracht und höheren Einheit. Leipzig, 1818. 8.

Der langwierige Streit über Supernaturalismus und Rationalismus hat eine Menge von Schriften zu Tage gefördert, die wir übergehen können, da in den zwei neuesten darüber, nämlich der hier vorliegenden und der noch oft vorkommenden Schirmer'schen Schrift, die sich durch den philosophischen Geist ihrer Verfasser rühmlichst auszeichnen, alle Materialien enthalten sind, die zur endlichen Ausgleichung als Grundlage dienen. Diese beruht auf der klaren lichtvollen Entwickelung der Begriffe, Offenbarung und Vernunft. Offenbarung ist die erste Bekanntmachung religiöser Wahrheiten durch Glauben, sey es vermittelst übersinnlichen Gefühls oder äusserer Mittheilung. Vernunft kraft ihrer zur Einheit ver-

knüpften reinen Ideen, die in ihrem Wesen sich ursprünglich offenbaren, ist die Begründerin dieser übersinnlichen Wahrheiten. Beide müfsen also zusammenstimmen, um die übersinnlichen Religionswahrheiten von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in ihrem höchsten Grunde zu erkennen. So viel setzen wir einstweilen voraus, um noch ein besonderes Richtmaafs zur Beurtheilung dieses Streites zu haben, dessen Schlichtung der Gegenstand obiger Schriften ist.

Das innere Wesen, des Menschen, sagt K., läfst sich bis in die kleinsten Verzweigungungen seines Daseyns verfolgen (wie so eben geschehen ist) und überall nachweisen, dafs, was er von aussen hat, ihm nicht gegeben, sondern von ihm gefodert, genommen und in Eigenthum verwandelt sey, und er gleicht auch darin der Gottheit, welche dieselbe Kraft im Sandkorn, wie in Millionen Welten, beweiset. Etwas Inneres ist die Freiheit des Menschen, dieses Umfassen eines Universums mit bewufstem Willen, und alle vorhergehenden Verwandlungen, aus denen sich, wie aus so viel Verpuppungen, zu dem, was sie ist, entwickelte, konnten sie nicht erzeugen, nur zur

wachsenden Offenbarung ihres Lebens dienen. Da sie in ihrer höchsten Wirkung nie in einer äussern Ursache nachgewiesen werden kann, und in dem ganzen Lebensfaden des Menschen kein Punkt sich nachweisen läſst, wo sie hinzugekommen wäre, wie ein leitender Genius; da vielmehr augenscheinlich das innere wirkende Princip sich von Stufe zu Stufe über die äussere Natur zur Freiheit erhebt: so bleibt nichts übrig, als diese dem Menschen im ersten Augenblicke seiner Entstehung als ein Eigenthum zuzusprechen, das unerklärbar, aber unläugbar, zwar von ihm gemiſsbraucht oder vernachläſsigt, aber nie verloren werden kann. Vielmehr er ist es selbst, uud er hat kein andetes Selbst, als diesen freien, und darum herrschenden Geist. Aber um dieses selbst mit seiner innern unendlichen Kraft immer vollkommener zu entwickeln, muſs er wirken, anfangen Ursache zu seyn, und zwar in dem, was nicht frey ist, für sich selbst, wenigstens in gewisser Beziehung nicht Ursache seyn kann, und so ist denn das menschliche Wesen allerdings am vollkommensten bezeichnet, als eine unendliche Kausalität, welche sich am Endlichen, Nichtkausalen, ent-

wickelt. Er ist ein werdender Gott. So ergibt sich für ihn eine doppelte Sphäre, die active und passive, oder übersinnliche und sinnliche. — Darnach gibt es auch für das Äussere und Innere ein leidendes und thätiges Bewuſstseyn, Verstand und Vernunft; einen blos begreifenden, und einen reflectirenden Verstand, eine blos idealisch vernehmende, und eine Ideale bildende Vernunft. Eben so kann der Wille von aussen angeregt werden, oder von innen ausgehen, er bleibt stets Wille, inneres Wirken. Da jede Gesinnung das thätige Ergreifen eines Gesetzes ist, die beiden Hauptstücke eines Gesetzes aber, unendliche Kausalität in bestimmter Ordnung ein Inneres, Wirksames, und ein Äusseres in unveränderlicher Ordnung Gegenwirkendes, Einschränkendes sind: so ist klar, daſs der Mensch im Bewuſstseyn nie zur Erkenntniſs eines Gesetzes, also auch nie zur Gesinnung kommen könnte, wenn seine Natur nicht dieses ursprüngliche Schema jedes Gesetzes enthielte. Gleiches gilt von den Ideen, worin nicht das Wirkende, sondern dessen Wirksamkeit bezeichnet wird. sie sind sämmtlich der Nenner, die unendliche Kausa-

lität, mit irgend einem Zähler, irgend einer bestimmten Gegenwirkung dividirt. Die Kraft kann nicht entstehen aus der Idee, sondern diese entsteht aus der Kraft, deren Umfang sie anzeigt. Und so bezeichnet auch die Idee der Wahrheit nur die unendliche Kausalität in Beziehung auf jedes endliche Wissen gedacht; Heiligkeit dieselbe in Beziehung auf jedes endliche Wollen; Seligkeit dieselbe in Beziehung auf jedes endliche Empfinden; es ist überall der universale Trieb in universaler Entwickelung gedacht. Wo aber Wirken, Denken und Empfinden aus einer Lebensquelle strömen, und nur in Gedanken getrennt werden können, so sind auch Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit im Ursprunge Eins, und im Wesen und Bestehen unzertrennlich; sie sind sämmtlich in der Einheit begriffen, welche in sich die Kraft eines ewigen Seyns trägt, und diese Kraft im zeitlichen Wechsel der Wirkung und Gegenwirkung entwickelt. So mufs die Entwickelung der unendlichen Kausalität im Menschen auf jeder Stufe einen Widerspruch enthalten, dessen was der Mensch seyn will, und (nach innerm Triebe) seyn soll, mit dem, was er ist, und (nach seiner Möglichkeit)

seyn kann. Jeder Schmerz ist ein Empfinden, jede Klage ein Bewufstwerden, jeder Unwille, Zorn, ein inneres Gegenstreben dieses Widerspruchs. Im Ganzen kann er nur in drei Verhältnifsen statt finden, in Bezug auf die innere Kausalität selbst, auf die ihrer Entwickelung dienende Welt, und auf das, zwischen beiden bestehende Verhältnifs, oder den Akt der Entwickelung. Es ist die Abhängigkeit in sich selbst, es ist der Zufall ausser sich, es ist die fortwährende Ausgleichung beider, was den Menschen peinigt. Es ist eine Allmacht, eine Allweisheit, eine Allgüte, deren er bedarf, das gleich dentliche Bewufstseyn der eigenen unendlichen Kausalität, und der entschiedenen Ohnmacht, ziehen ihn mit Gewalt dahin, ein höheres Seyn zu erkennen, eine Kausalität, welche das ursprünglich ist, was er erst anfing zu werden, und werden will, ein freier Herrscher über Alles. Dies ist das Erkennen Gottes, des Urwesens, als eines Schöpfers des Menschen und der Welt, und zwar der Welt für den Menschen; ein Erkennen, welches unmittelbar aus dem Selbst des Menschen hervorgeht, und in jeder seiner Entwicklungen so

deutlich gefodert und erwiesen wird. Aber die Lösung des grofsen dreifachen Widerspruchs im menschlichen Leben, einer in ihrem Ursprung, in ihrem Zwecke, und in ihrem Fortgange abhängigen Freiheit kann nur auf dreifache Weise versucht und gefunden werden.

Zuerst in der Anschauung (Supernaturalismus) indem die Seele unwillkürlich an das, was sie erfährt, die in ihrem Selbstbewufstseyn liegende Idee einer freien Kausalität knüpft, und das, was ohne sie gewirkt wird, dennoch als von einem wirkenden Geiste ausgehend erkennt. Zweitens in der Reflexion (Rationalismus), indem die Seele die Summe der eine solche Wirkung bezeugenden Anschauungen mehr oder minder vorsätzlich unter sich vergleicht, und unterscheidend und neu verbindend, sich eine klare und bleibende Idee, etwas, das sie als Regel ihres Denkens von Gott festhalten kann, zu bilden strebt. Endlich drittens in der idealen Wirksamkeit, im vollendeten Selbstgefühl (Mysticismus), wenn die Seele in ihrer göttlichen Gesinnung, in dem klaren Bewufstseyn ihrer unendlichen Kraft, das eben so klare Bewufstseyn von dem Seyn und Wesen dessen findet, ohne welchen

sie, die endlich entstandene mir zu ähnlichem Seyn und Wesen hatte gelangen können. Das eine ist die Religion des abhängigen, das andere des sich empörenden, das dritte die des frei gewordenen Menschen.

Aus dieser Deduction geht klar hervor, daſs K. über den Reflexionsgott im Theismus, als Schöpfer mit seinen Eigenschaften, Allmacht, Heiligkeit nicht hinauskommt, sonach von der höhern Vernunft, wie diese Gott in reiner Idee schaut, und in Vernunftbegriffen denkt, gar keine Rede seyn kann. Dieser Reflexion thut er aber groſses Unrecht, daſs er sie empörend betitelt, und sie, die nur klar gemäſs der Erfahrung im Symbole denken will, was die Anschauung von Gott dunkel ahnet, dem Mysticismus unterwirft. Was K. Ideen nennt, sind entweder keine, wie Heiligkeit, als ein aus der Erfahrung genommener Begriff von Gott; Seligkeit, die ein bloſser Gemüthszustand des Religiösen ist; oder es ist keine reine Idee, wie die allein noch übrige Wahrheit, welcher in der Erfahrung idealisch nachgestrebt wird.

Hieraus ergibt sich offenbar, daſs K. dem ächten Rationalismus in speculativer Gottes-

erkenntnifs gar nicht kennt, ja nicht von weitem nur ahnet, was denn auch die natürliche Folge ist, dafs er sich dem Mysticismus in die Arme wirft, und das Wesen der Ideen in ihrer objectiven Unmittelbarkeit, mithin im Gegensatze jedes blofsen Denkens derselben ganz verkennt, wenn er S. 156 sagt: „Jede Idee ist an und für sich etwas mittelbares, und kann als solches keinen Einflufs gewinnen, wenn nicht mit ihr selbst ihr activer Grund hervortritt; sie kann ohne Objectiv oder Subjectiv wirkliche Beziehung nur das Bewufstseyn anregen, aus dessen Thätigkeit sie hervorgegangen ist; denken kann an sich nur zum Denken reizen" — und weiter: „Die Menschheit ist kein Traum, keine Idee, sie ist eine Natur, deren Spiegel die Idee ist." S. 158.

Mehr bedarf es nicht, um den Charakter dieser philosophischen Ansichten über Religion zu würdigen, und ihren niedrigen Standpunkt, der sich nicht über den Theismus, d. h. dem mittelbaren Denken über Gott gemäfs der Erfahrung durch ihre physikotheologische und moralische Beweise, zum unmittelbaren Schauen in Gott, kraft der speculativen Vernunft im Rationalismus, als dem absoluten

über der Erfahrung liegenden Grunde aller Beweise von Gottes Daseyn emporschwingt, zu erkennen, welchen also auch nicht das Recht zustehen kann, den Streit über Supernaturalismus und Rationalismus zu schlichten.

XXI.

Gottlieb Wilhelm Gerlach.

Grundriſs der Religionsphilosophie, zum Gebrauche bei seinen Vorlesungen. Halle, 1818. 8.

Religion ist die Anerkennung eines über die Natur erhabenen, dieselbe bedingenden, der menschlichen Verehrung würdigen Wesens. Das Wesen und der Grund der religiösen Überzeugung liegt in der Nothwendigkeit für uns, zu allem Relativen der Welt ein Absolutes, worin jenes, seinem Daseyn nach, zuletzt begründet ist, vorauszusetzen, welche Voraussetzung vermittelst eines Urgefühls zur Objectivität erhoben und als eine Wahrheit dargestellt wird, die nicht bloſs eine regulative Maxime, sondern ein constitutives Princip des menschlichen Urtheilens ist.

Es gibt nämlich ein Urgefühl des menschlichen Geistes, welches früher vorhanden und

tiefer gewurzelt, als Vorstellung und Begriff vom Realen in allem Bewufstseyn, uns in Absicht auf die Selbsterkenntnifs die Realität des Subjects, als des in uns Wirkenden, und in Ansehung aller Erkenntnifs der Aussenwelt, die des Objects als eines Gegenwirkenden, kund thut, und welches daher das unmittelbare, von aller anderweiten Thätigkeit des Geistes, dem Vorstellen und Begehren, unabhängige Selbstbewufstseyn genannt werden kann, übrigens aber, vermöge seiner Ursprünglichkeit, natürlich schlechterdings unbegreiflich ist. Darauf stützt sich zuletzt der Vernunftglaube in der Idee des absoluten Seyns, diese zunächst hervorgehend aus einem freien einzig in der Natur der Intelligenz selbst gegründeten Acte, oder sich gründend in einem nothwendigen Fortschritte des Geistes in dem Bewufstseyn des Realen bis zu einem Seyn mit unmittelbarer Nothwendigkeit. Die Idee von Gott wird demnach durch einen Act der Vernunft erzeugt, erhält seine Innigkeit für das Subject, in dem diese Erhebung begleitenden Gefühle; für die Wissenschaft ihre Wahrheit in dem geistigen Gesetze, und ihre Ausbildung durch die wissenschaftliche Reflexion. Freilich entfernt sich

bei erwähntem Fortschritte der Geist von gegebenen Daseyn, und hiemit von der Sphäre des Wissens, aber die Nothwendigkeit, womit diese Idee ins Bewufstseyn tritt, macht sie nicht weniger gewifs, obgleich diese Gewifsheit als auf blofs subjectivem Grunde ruhend, unter den Begriff des Glaubens fällt. Die Idee des Absoluten bildet sich aber gesetzmäfsig und nothwendig zur Idee des Allervollkommensten aus, und erhält ihre Bereicherung ursprünglich aus der Sphäre der Endlichkeit kraft welcher folgende Eigenschaften Gottes hervortreten.

I. Negative: Ewigkeit, Unräumlichkeit, Unermefslichkeit, Unveränderlichkeit.

II. Positive:

a. Physiche: Wirksamkeit, unbedingte Kraft, absolute Freiheit, Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart, Vernünftigkeit, Willenskraft.

b. Moralische: Heiligkeit, Gerechtigkeit, Gütigkeit und Allweisheit.

Was den verdienstlichen Arbeiten dieses ruhigen, mit besonnenem Ernste nach Wahrheit strebenden, Denkers überhaupt zum Vorwurfe gemacht werden kann, dafs sie sich nicht über die Psychologie erheben, die höheren philoso-

phischen Wahrheiten gleichsam mit dieser zusammenfallen, daher auch nur subjective Ueberzeugung gewähren können; das trifft auch bei dem Resultate dieser Religionsphilosophie zu, „dafs sie auf blofs subjectivem Grunde ruhend, unter dem Begriffe des Glaubens im Gegensatze des Wissens fällt.“ Allerdings mufs die ganze Philosophie auf Selbsterkenntnifs gegründet werden, aber die eigenthümlichen Lehren des Erstern können nicht aus dem Fond der Letztern, sondern nur auf deren Grund und Boden durch Vernunft erzeugt und geschaffen werden. So aber geräth G. durch sein Resultat in Widerspruch mit seiner ersten Behauptung, „dafs die religiösen Ueberzeugungen zur Objectivität erhoben würden, und ein constitutives Princip des menschlichen Urtheilens wären.“

Besonders wichtig und unwiderleglich ist der Einwurf eines tiefgehenden Recensenten in der Jenaischen Literaturzeitung 1819 No. 17. S. 130. „G. gründet die ganze übersinnliche Welt auf ein Verstandesgesetz, und dieses wieder auf das Bewufstseyn von der Realität bedingter Dinge: wie denn aber, wenn die ganze Vernunft nichts weiter, als ein Resultat der

sinnlichen Organisation wäre? Erst hätte G. das geistige Wesen der Vernunft begründen sollen, eh er die Gewifsheit der übersinnlichen Welt darauf gründete. Davon aber findet sich in der Einleitung nichts, sondern G. setzt die geistige Natur der Vernunft voraus, und gründet auf ein Gesetz ihres Organismus das Wesen Gottes und der übersinnlichen Welt.“

Der Mangel an Begründung zeigt sich aber am auffallendsten in der Lehre von den Eigenschaften Gottes, welche die schlechteste Parthie dieser Religionsphilosophie, ein Chaos von Wahrem und Falschem ist. Der alte breite Irrweg, via negationis, causalitatis et eminentiæ genannt, liegt hier wieder vor uns, und führt in die alte dicke Finsternifs zurück.

XXII.

Joseph Hillebrand.

Propädeutik der Philosophie. In zwei Abhandlungen. Heidelberg, 1819. 8.

Unpassend ist es, in der Philosophie von einer besondern Religionsphilosophie zu handeln. Denn entweder hat diese zum Ge-

genstand, was oben unter dem Namen Theologie begriffen ist, oder nicht. Ist das Erste der Fall, so ist die eigentliche Philosophie selbst, ein Wissen um und über das Absolute, das Göttliche, kein Glauben, mithin auch nicht mehr Religion. Tritt aber der zweite Fall ein, d. h. hat die Religionsphilosophie noch etwas Anderes zum Gegenstande, als was die Theologie enthält und auch einzig enthalten kann; so mufs sie aus dem Gebiete der Philosophie ganz und gar verwiesen werden, weil sie ohne alle Bedeutung für dieselbe seyn würde.

Die Philosophie läfst sich nach folgenden drei Stufen so darstellen, dafs zuerst die wirklichen Erscheinungen empirisch aufgefafst, dann die Gesetze derselben aufgesucht, und endlich das Wesen oder wahre Seyn der Dinge in der harmonischen absoluten Einheit (nicht Identität) nachgewiesen werden. Oder kürzer: Erkennen, Begreifen und Wissen, bieten die drei Hauptseiten der Philosophie dar. Von diesen ist das Wissen die eigentliche Philosophie selbst (Grundwissenschaft), welches darin besteht, dafs der Geist mit sich und der Welt dadurch in Einklang

kommt, weil es ihm offenbar wird, wie seine eigene Subjectivität und Objectivität als starre Gegensätze verschwinden, indem beide als ein gemeinsames Ganze sich an ein Absolutes nothwendig anknüpfen und dadurch Wesenheit (Realität) erhalten, oder weil ihm einleuchtet, wie das Daseyn mit allen seinen Erscheinungen auf einem Urseyn, als seinem festen Grunde ruhet, mithin aufhört, als Endliches für sich zu beharren, indem es durch diese nothwendige Beziehung an's Unendliche selbst sich anschliefst: so wird die Numenologie als diejenige Disciplin, welche den philosophischen Cyclus schliefst, wiederum eine zweifache Seite für die Forschung darbieten. Denn einmal läfst sich fragen, was ist Wesenheit, was Seyn? (Dies beantwortet die Ontologie), und dann in wie fern gibt es eine Wesenheit und ein Seyn als Grund und Princip des Daseyns oder der sogenannten Endlichkeit? Die geordnete Untersuchung dieser Frage gibt die Theologie.

Haltungslos ist in dieser Theologie das Urseyn an das Daseyn oder Endlichkeit angeklext, aber nicht im geringsten zur wesentli-

chen Einheit verknüpft, aus dem ganz einfachen Grunde, weil eine solche Einheit nur zwischen Gleichartigem vermittelt werden kann. Wo ist aber dieses zwischen dem Urseyn und dem endlichen Daseyn? Kann nämlich durch speculative Vernunft keine Unendlichkeit der Welt und des Menschengeistes in ihr, kraft der inhaltsvollsten Urideen, Gott, Welt und Urgeist und deren Einigung durch die Ursynthesis, nachgewiesen, und in unmittelbare Verbindung mit der Erfahrung kraft des übersinnlichen Gefühls im Glauben, so wie mit dem symbolischen Verstandeswissen vom Daseyn Gottes, gebracht werden: so ist das Urseyn ewig von dem Daseyn oder der Endlichkeit geschieden, und die Theologie als wissenschaftliche Erkenntniſs Gottes nach seinem Urverhältniſs zur Welt und Menschheit ein wahres Unding. Nimmt man also wie H. thut, dem Wissen von Gott, seine Erfahrungsgrundlage, den Glauben an Gott, stellt den leidigen Gegensatz zwischen Beiden fest, und geht man vollends so weit, daſs man, weil im Wissen, der Theologie, kein Glaube der Religion enthalten sey, eine besondere Religionsphilosophie für unpassend hält,

und was das Aergste von Allem ist, irgend eine Erkenntnifs positiver und negativer Eigenschaften oder Begriffe Gottes, wie z. B. allmächtig, allwissend, heilig nach §. 239, und damit die theilweise Erkenntnifs Gottes im Verhältnifse zur Welt, worin die ganze Religionswissenschaft lebt, und sich bewegt — ganz verwirft, und dieselbe auf die blofse Idee des Absoluten - Gott beschränkt: so mufs die besonnene Kritik verstummen, weil solche Behauptungen zu tief unter ihrem Horizonte liegen. Der Mangel am kritischpsychologischen Geiste — der sich nicht weniger in der Grundlegung aller realen Erkenntnifs durch den Satz: Ich bin, als einer vermeintlichen Urthatsache, offenbart, als durch das vornehme Herabsehen auf das einzig mögliche kritische Verfahren, besonders bei dem Mittelpunkte, der wahrhaft genialen Kantischen Deduction der Kategorien aus den Urtheilsformen, die H. einen fehlerhaften Cirkel nennt, da es sich doch so gut verträgt, dafs die Letztere, Erkenntnifsgrund der Kategorien, und diese umgekehrt Sachgrund der Urtheilsformen sind, gerade wie das sittliche Gefühl Erkenntnifsgrund des Freiheitsbegriffs, dieser aber

Sachgrund des sittlichen Gefühles ist — dieser Mangel hat sich an dem höchsten Resultate einer grundlosen Theologie gewaltig gerächt. Möchten doch fleifsige und talentvolle angehende Lehrer in der Philosophie, worunter H. mit vollem Rechte zu zählen ist, sich vor frühzeitiger Schriftsteller- und Vielschreiberei hüten, denn sie, die höchste Wissenschaft, erfordert zu ihrer Erweiterung die höchste Geistesreife, die nur in dem kräftigsten spätern Mannesalter der Erfahrung zu Folge kommt. Kant gab seine Kritik, die ein neues Geistesleben schuf, erst im 57ten Lebensjahre heraus. Was hätte das gröfste philosophische Genie neuerer Zeit, Schelling, in der Philosophie leisten können, wenn er nicht in früher Jugend zu schriftstellern angefangen, und so in Einem fortgefahren hätte! So scheiterte aber seine ganze Philosophie bei der Aufstellung der grundlosesten Theologie.

Diese ist das Fundament der ganzen Philosophie, wie alles menschlichen Wissens. Wer also keine haltbare Theologie als den Schlufsstein des Ganzen zu deduciren im Stande ist, der hat auf Sand gebaut, und früh oder spät versinkt sein Gebäude in Abgrund. An Schel-

ling's grofsem und lehrreichen Beispiele spiegle sich jeder angehende Lehrer der Philosophie, denn es ist hier so wahr, was Forberg schreibt, „ein Jüngling (junger Mann), der es wagt ein Meisterstück zu schreiben, mufs gemeiniglich hart dafür büfsen. Er ist, was er war, und wird nicht, was er werden könnte. Er hat seine Kraft zu früh gebraucht, und es wird seinen spätern Arbeiten wenigstens an Reife fehlen. Ein grofser Geist hat kein Verdienst, wenn er zugleich nicht Resignation genug besitzt, es eine Zeit lang nicht zu scheinen, um ein gröfserer zu werden. Wer der Wahrheit nicht einmal ein Dutzend Jahre Ruhm zum Opfer bringen kann, was mag der ihr sonst für Eines bringen!"

XXIII.

Wilhelm Traugott Krug.

Eusebiologie oder philosophische Religionslehre. Königsberg, 1819. 8.

Da diese Schrift im Buchladen noch nicht zu haben war, so müfsen wir uns auf die Anzeige derselhen in der Leipziger Literaturzeitung vom 28. Juli No. 187. beziehen, nach welcher Hr. Krug mit dieser den ächten My-

sticismus lieblich umarmenden und auf die Moralität sich einzig stützenden Eusebiologie seine Compendienfabrik über die Philosophie in der heiligen Zahl, sieben, aber auf ziemlich unheilige Weise (denn die wahren Heiligthümer der speculativen Vernunft sind ihm böhmische Dörfer) feliciter geschlossen hat. Was andere Meister in dieser beschränkten Sphäre richtig durch Selbstdenken gefunden haben, das versteht er mit Klarheit und in gutem deutschen Style, jedoch mit dem Anhängsel geschmackloser Gräcität, wieder von sich zu geben, und in Ersterem hat er ein lobenswerthes Verdienst.

Aber die schöpferische speculative Vernunft, dieses reingeistige Leben in göttlichen Ideen, welches der himmlische Carus als wesentliches Kennzeichen des ungemeinen ächten Philosophen darstellt, ahnet dieser Gelehrte ihrem Wesen nach nicht von Weitem, denn blofses Talent, ohne einen Funken von Genie, ist sein ihm von der Mutter, Natur, beschiedenes Erbtheil. Daher ist er so seicht in seinen anmafslichen Recensionen von Schriften aus dieser höhern Sphäre, er schlüpft über die Hauptsachen hinaus, wie ein Aal, oder schweigt davon, wie ein Mäuschen. Das Unglück wurde

auch unsern Schriften zu Theil, unter seine kritischen Hände zu fallen, und erbärmlich geradbrecht zu werden, welches harte Schiksal die erste Ausgabe unserer Architektonik in der Leipziger Literaturzeitung 1813 No. 6. traf.

Die Abhandlung über das Fundament aller menschlichen Erkenntnifse, und die Erläuterungen zu derselben, erste der zweiten, letztere der dritten Ausgabe der Architektonik beigefügt, nebst dem Organon der Transcendentalphilosophie, wurden von ihm in obbemeldter Zeitung 1814 No. 255. und 1817 No. 255. angezeigt. Diese drei Schriften stellen eine ganz neue Wissenschaft von der speculativen Vernunft im Gegensatze mit allen ältern und neuern Schulen dar, und enthalten sie Wahrheit, was sich jetzt durch unbefangene Beurtheilung unserer aus ihr entsprossenen Religionslehre zeigen mufs, so ist mit ihnen eine gänzliche Reform der Philosophie sowohl von der psychologischen als rein philosophischen Seite eingeleitet, und so waren sie mithin auch im Falle des Mifsglückens einer prüfenden Darstellung werth. K. hingegen geht darüber ganz hinweg; um aber doch das Blatt zu füllen, hebt er in extenso aus der Vorrede des Organons Stellen mit

seiner hämischen Beleuchtung aus, welche in der bedrängtesten Lage von der Welt geschrieben, menschliche Schwächen, im Selbstgefühle und gerechten Zorne gegen Mifshandlungen solcher Schächer ausgestofsen, darlegen, und zu guter Letzt deutet er durch meine damalige Abwesenheit stehen gebliebene Druckfehler des jedem Anfänger bekannten Wortes Κατ'εξοχὴν mir als Unkenntnifs der Sprache aus. Hier vereiniget sich denn Alles was Eckel gegen solches heillose Treiben und Recensenten Unwesen erregen mufs. Totale Unwissenheit in der höhern Vernunftsphäre, dadurch beschränkter Verstand mit bösem Willen gepaart, machen hier die geringste Recensentenpflicht verstummen. Da es aber kein Uebel ohne Gutes im Gefolge gibt, so ist es als ein Glück anzusehen, dafs unreine Hände, das Heiligthum unserer Vernunftlehre vorübergehend, es auch unangetastet lassen mufsten.

XXIV.

Frederic Ancillon.

Considerations sur les Theories et les Méthodes exclusives. — In den Abhandlungen der Königlichen Preussischen Academie der Wissenschaften. Berlin, 1318. 4.

Ende gut, Alles gut: sagt das alte deutsche Sprichwort. So können wir denn mit einem erhabenen deutschen Selbstforscher schliefsen, der mit genialem, von seinem grofssinnigen Vater auf ihn übergegangenen, Leibnitzischen Geiste, so wie in der Religionslehre als in der ganzen Philosophie, auf dem dunklen Pfade uns vorleuchtete, stärkte und belebte. Daher führen wir ihn, ohne ein Wort zu verlieren, seinem ganzen hierher gehörigen Inhalte nach auf.

Die ausschliefsenden Methoden in Behandlung der Religionswissenschaft sind dreierlei. Denn

I. bald behandelte man die Religion als blofse Speculation; man sah sie auf das Gebiet des Verstandes gehörend an. Damit verkannte man ihren Ursprung, Natur und Bestimmung, (Endlicher) Geist und Verstand beschäftiget

sich nur mit endlichen Dingen, fafst sie unter Verhältnifse, welche wägbare und mefsbare Qualitäten, die in einer bestimmten Quantität zusammentreffen, darbieten. Diese Kräfte erstrecken sich nicht auf Gott. Das Endliche ist das Gebiet des Verstandes: Gott ist das Unendliche; die Religion ist die unbestimmte Richtung der Seele gegen das Unendliche. Der Verstand, vergleichend das Endliche mit der Notion des Unendlichen, kann ohne Zweifel vielen Irrthümern im Fache der Religion zuvorkommen, und uns lehren, was Gott nicht ist: aber er kann uns ganz nicht erkennen lernen, was er ist, noch uns sein Wesen ganz offenbaren.

II. Bald wollte man die Religion als blofse gereinigte und geläuterte Moral angesehen wissen, die keinen andern Zweck habe, als den Willen und die Leidenschaften zu beherrschen. Gewifs ist es, dafs Religion und Moral in geheimer und innigster Verwandtschaft zu einander stehen, weil eine gewifse Einheit unter allen ewigen Ideen, eine Unendlichkeit in Allen ist. Unzweifelhaft ist es ferner, dafs ein in hohem Grade religiöser Mensch auch ein moralischer seyn wird, aber umgekehrt ist es nicht gleich wahr. Moral hat ihre Wurzel in

der Natur des Willens, die Religion die Ihrige in der Seele. Die reinste und umfassendste Moral erschöpft nicht die menschliche Natur, sie ist nicht die Vollkommenheit des ganzen Menschen, sie ist nur einer der Züge dieses Ideals. In ihren Resultaten ist es eine eben so falsche als undankbare Arbeit in Beziehung auf den Gegenstand, die Moral entweder einzig auf die Religion, oder die Religion auf die Moral gründen zu wollen. Moral und Religion sind zwei verschiedene Mächte, wenn gleich verwandt, wovon die eine eine äufsere Sphäre, die andere eine ganz innere hat, wovon die erstere zur Realisirung der That strebt; die zweite ihre Vollendung wie ihr Princip im Gefühle hat; denn Wesen, welche ganz nicht zu handeln berufen wären, könnten die Religion kennen, und die erhabenste Frömmigkeit erstreben.

III. Sollte wohl die Religion nur in der Liebe und in dunklem Gefühle bestehen? Dadurch würde man sie schlechthin zu einer Mystik des Herzens machen, ohne ihr einen bestimmten Gegenstand durch die Vernunft zu geben, ohne sie mit dem Willen und der That in Beziehung zu setzen; so erhalten wir einen neuen ausschliefsenden Gesichtspunkt, neuen Irr-

thum! Dies hieſse die Religion zu einem blinden Instinkte machen.

Gott ist in uns; ein verworrenes Gefühl kündiget ihn an. Die Sehnsucht nach der unsichtbaren Welt, das Bedürfniſs eines Unendlichen und Ewigen, eine geheime Unruhe, ein religiöses Anschmiegen, sind die Vorläufer der Religion; damit sie aber Wurzel in uns fassen soll, muſs diese religiöse Empfänglichkeit genährt, gestärkt und angefeuert werden; denn sie wäre herumschweifend, unfruchtbar, sogar gefährlich, wenn sie nicht auf bestimmte Gegenstände gerichtet würde, und wenn die ursprüngliche und universelle Vernunft ihr nicht wahre Principien darböte. Diese sämmtlichen ausschlieſsenden und theilweisen Gesichtspunkte in der Religion sind wahr, wenn man sie unter einen Höhern vereiniget. Dadurch wird man gewahr, daſs die Religion die ganze menschliche Natur anspricht, daſs sie aus allen ihren Kräften hervorgeht, und sich auf alle bezieht. Jeder dieser Gesichtspunkte wird aber falsch, so wie man ihn von den andern, entweder trennt, oder jeden allein für sich wahr hält.

Mit diesen vortrefflichen Ansichten über die wissenschaftliche Behandlung der Religion schliefsen wis die Reihe der schriftstellerischen Arbeiten; denn sie stellen den einzig wahren Gesichtspunkt lichtvoll dar, wornach die Religionswissensbhaft behandelt werden mufs, wenn sie ihre hohe Bestimmung endlich erreichen soll. Übereinstimmend mit den Ansichten dieses ächten besonnenen Selbstforschers nach Wahrheit, hat das nun folgende dogmatische System der Religionsphilosophie zum einzigen Ziele, festhaltend an den hier aufgestellten Standpunkte, die Religion als Erkenntnifs Gottes wissenschaftlich zu erstreben, Kopf und Herz der Menschen in dieser Erkenntnifs harmonisch zu einigen, und so die ganze menschliche Natur in ihrem höchsten Lichte, der gottähnlichen Erhabenheit darzustellen.

Vergleichen wir am Schlufse des ersten Theils die drei Systeme des Supernaturalismus, Naturalismus und Rationalismus gegen einander, so ergibt sich das Resultat, das Keines für sich eine vollendete Erkenntnifs von Gott darstellen kann. Denn 1. der Supernaturalismus, losgerifsen vom Naturalismus und Rationalismus führt in seiner Einseitigkeit gar zu leicht, und wie die Erfahrung lehrt, zum Mysticismus

mit seinem Gefolge dem Aberglauben. 2. Der Naturalismus in seiner Geschiedenheit vom Supernaturalismus und Rationalismus, also von Gemüth und Vernunft losgerissen, muss folgerichtig eine übersinnliche Gotteswelt für Wahn und Trug erkennen, führt also schnurstraks zum Unglauben an Gott und Gotteswelt. 3. Der Rationalismus getrennt vom Supernaturalismus und Naturalismus, demnach Gemüth und Verstand als mitwirkende Seelenkräfte zur Erkenntniss Gottes verläugnend, führt, wie der Spinozismus, zum Unglauben an eine selbstständige sittliche Welt freier Wesen in der Erscheinung, sie hebt geradezu die individuelle Freiheit der erscheinenden Menschheit auf, verwandelt sie in ein Puppenspiel, welches die Gottheit in sich selbst, und mit sich selbst treibt. Demnach kann nur die friedliche Vereinigung dieser dreien Systeme in der wissenschaftlichen Anerkennung ihres wechselseitigen Ineinanderwirkens; des Empfangens der übersinnlichen Wahrheit von Gott durch das Gemüth im Supernaturalismus, des symbolischen Denkens über Gott durch den Verstand und die reflectirende Urtheilskrsft im Naturalismus, und des klaren Schauens und Begreifens des grundwesentlichen Einheit Gottes und der Welt durch die Vernunft im Rationalismus, das höchste Ziel der vollendeten Erkenntniss Gottes durch den Menschen erreichen. Dieses hohe Versöhnungswerk ist die zu lösende Aufgabe der nun folgenden dogmatischen Religionsphilosophie, worin die in Sektennamen ausgeartete zugleich undeutsche Bezeichnung dieser Systeme ganz verschwinden muss.

DER

RELIGIONSPHILOSOPHIE

ZWEITER THEIL.

DOGMATISCHES SYSTEM

DER

RELIGIONSPHILOSOPHIE.

I. THEORETISCHER THEIL.

Haupteinleitung.

Wie die Astronomie die Gröſse und Majestät Gottes im Unendlichgroſsen der Aussenwelt — dem Makrokosmos, wissenschaftlich darstellt, so strebt die Religionsphilosophie die Gröſse und Majestät Gottes im Unendlichkleinen der Innenwelt — dem Mikrokosmos, wissenschaftlich zu erfaſsen. Sie leistet aber ungleich mehr, da sie selbst die Astronomie in ihre Sphäre hineinzieht, weil es ihre Aufgabe ist, äussere und innere Welt, das Unendlichgroſse und das Unendlichkleine als Widerstrahlungen Gottes im

Menschengeiste in ihrer absoluten Einheit zu begreifen. Sie mufs also den Mechanismus und Dynamismus der Astronomie unter eiuem Höhern, dem Organismus, erkennen lernen, worin Körper- und Geisterwelt ein lebendiges Ganze, als Offenbarungen Gottes, der Urquelle des für Geschöpfe ewig unbegreiflichen Lebens des ganzen Universums, darstellen.

Es gibt nur ein unveränderliches Wesen, Gott! Anfser Gott gibt es keinen Stillstand, sondern die Thätigkeit Gottes offenbart sich in der fortgesetzten und unaufhaltbaren Bewegung seiner Schöpfung zum Ziel ihrer Entwickelung. Dieselben Gesetze der Thätigkeit, welche wir durch Erfahrung in der Körperwelt nur darum haben auffinden können, weil diese Welt das Produkt geistiger Kräfte ist, bestimmen auch die Thätigkeit des Geistes. All sein Wissen ist Geschichte, ewiges Fortschreiten. Demnach ist Astronomie die Naturgeschichte des materiellen Universums; das festbestimmte gesetzliche Fortschreiten der Weltkörper im Raume erhält sie gegen einander im Gleichgewichte. Auf gleiche Weise ist Religion als universelle Thatsache in der Menschheit die Geschichte des ideellen Universums in ihr, worin

dieselbe umgekehrt durch die immerwährende Aufhebung des Gleichgewichtes, zur Widerherstellung desselben, und so zum ewigen Fortschreiten in der Vernunft bestimmt wird.

Religion geht von einem Bedürfnifs aus, das in unserm Innersten liegt, das nur von uns selbst gestillt werden kann. Es ist das Geheimnifs, das Räthsel unserer eigenen Natur. Wie und wodurch sind wir selbst ohne alles unser Begehren und Zuthun in diese Verhältnifse zu dieser Welt gesetzt worden? Darum bedürfen wir der Religion eben so sehr für unsere irdischen Angelegenheiten, als für die künftige Welt, an der nichts Wahres seyn kann, wenn in dieser Welt alles nur Blendwerk ist. Die Letztere kann also nur Erscheinung der Erstern, Offenbarung der ewigen Gotteswelt seyn. So besteht die wesentliche Grundlage der Religion in dem Glauben, die vernünftige Welt sey kein Ball des Ungefährs, oder das Räderwerk einer blinden Nothwendigkeit, sondern sie sey die Schöpfung eines höchsten Geistes; sie habe in ihrem Daseyn einen höchsten Zweck, in ihrer Wechselwirkung einen vernünftigen Zusammenhang, in ihrer Fortbewegung ein festes Ziel, mithin gebe es für sie eine fortgehende

Geschichte, und die rückgängige Bewegung der Menschheit sey eben so scheinbar, wie die rückgängige Bewegung der Weltkörper am Himmel.

Vom Herzen geht ursprünglich die Religion aus, dieses macht die Forderung an den Geist, das grofse Räthsel über die von ihm geahnte Bestimmnng der Menschheit zu lösen. Das Verfahren des Religionsphilosophen wird also seyn: 1. Die Tiefe des menschlichen Herzens in Beziehung auf Religion zu erforschen, und die Resultate seines Nachdenkens analytisch darzustellen; so gewinnt er eine Philosophie vom ursprünglichen mithin unmittelbaren Glauben an Gott. Was der Mensch im Glauben an Gott kraft des ursprünglichen Gefühls und der unwillkürlichen Reflexion nur dunkel erkennt, blofs ahnet, das soll er 2. durch den sich selbst bewufsten Geist in freithätiger Reflexion zur Klarkeit erheben, sonach der Glaube an Gott zum Wissen von Gott, und dieses Wissen zum reinen Schauen in Gott durch philosophische Einsicht verklärt werden. Das Wissen von Gott ist Sache des Verstandes und der reflectirenden Urtheilskraft. Das reine Schauen in Gott ist Sache der speculativen Ver-

nunft. Beide sind die höchsten Aufgaben, welche der Religionsphilosoph streng wissenschaftlich zu lösen hat. Auf diese Weise umfaſst die Religionsphilosophie den ganzen innern Menschen, denn sein Herz, Verstand, reflectirende Urtheilskraft und Vernunft machen ihre unverlierbaren Ansprüche an dieselbe, durch deren volle Befriedigung ihr heiliges Werk die Weihe göttlicher Kraft erhält, und durch diese Kraft die gottähnliche Erscheinung im Menschengeiste in ihrer Glorie auf Erden dasteht.

I. ABTHEILUNG.

Religion des Herzens.

Läuterung, Heiligung des Herzens ist unsere höchste Aufgabe; denn unser Verstand wie unser Wille trägt die Farbe des Herzens, und richtige Einsicht wie richtiges Handeln sind nur die Folge eines rein gestimmten Gemüthes. Das Herz ist der Brennpunkt unsers Lebens, alles unser Dichten und Trachten, Sinnen und Schaffen geht vom Herzen aus, und zieht sich auf dasselbe zurück; unser ganzes Wohl und Wehe, das Glück und Unglück unsers Lebens beruhet auf der Beschaffenheit unsers Herzens, so daſs ein frommes Herz über alle Leiden und Stürme des Lebens erhaben, ein widerspenstiges aber ihnen Preis gegeben ist. In der Maaſse, wie unser Gefühl, der ganze Inhalt unsers Herzens, geläutert und erhaben, oder unrein und niedrig ist: so ist aush unsere Weltansicht und unser Standpunkt im Leben

klar und frei, oder trüb und knechtisch. Unser Herz ist es also, und die Vortrefflichkeit oder Verworfenheit desselben, was unsern Charakter bestimmt, daſs demnach alle Weisheit und Thorheit, alle Seligkeit und Verdammniſs aus dem Herzen quillt; daſs wir mit einem Worte mit dem Herzen Alles, ohne das Herz Nichts sind. Wie der menschliche Geist der Anfangs- und Endpunkt alles Denkens und Forschens; so ist das menschliche Herz der Anfangs- und Endpunkt alles Sinnens und Schaffens im Handeln. Beide, Denken und Handeln, sollen aber auf der höchsten Stufe der Menschheit in der Religion Eins werden, wie sie in Gott Eins sind. Nun geht alles menschliche Handeln vom Fühlen aus, denn seine Wurzel ist das Gefühl: so muſs also das menschliche Herz in seinen ursprünglichen Gefühlen erforscht werden, um dasselbe im Handeln von Grund aus zu begreifen. Das Wesen des geistigen, innern Gefühls besteht aber darin: das Ganze eines Verhältnisses in seiner Unmittelbarkeit bildlich zu schauen: aber unentwickelt wie in einem Keime, liegt dieses Ganze, welches durch die Vorstellungskraft als Gegenstand dargestellt wird, verborgen, und

das Geschäft des sinnenden Geistes besteht einzig darin, die im ursprünglichen Gefühle waltende Dunkelheit zu enthüllen, seine Nacht zur Tageshelle zu verklären, was nur durch selbstbewufste Begriffe und Ideen geschehen kann, welche die Klarheit und Deutlichkeit bewirken. Was demnach das Herz in Gefühlen dunkel schaut, also nur ahnet, das schaut der sich selbstbewufste Geist kraft seiner Ideen in Klarheit, und denkt es durch Theilvorstellungen in discursiven Begriffen. Hierin besteht aber die wesentliche Einheit Beider, ihre Urgemeinschaft, dafs ohne ursprüngliches Gefühl keine Idee und Begriff, und keine Idee und Begriff ohne dieses Gefühl in menschlicher Erkenntnifs möglich ist. Demnach sind Leiden und Thun in ihrem ewigen nothwendigen Verband, worauf auch schon der grofse Leibnitz seine ganze Philosophie gründete, (man vergleiche Jacobi über die Lehre des Spinoza, 2te Ausgabe S. 381 Note) die Elemente aller menschlichen Erkenntnifs, der niedrigsten oder höchsten, sinnlichen oder übersinnlichen.

Aber nur ein freies Wesen hat ein inneres geistiges Gefühl, so ferne etwas Höheres als

Gegenstand seines Gefühls vorhanden ist, denn Gott selbst als der Höchste kann keine Gefühle haben, weil diese stets einen leidenden Zustand andeuten, welchen in Gott zu denken, der gröſste Widerspruch und Ungereimtheit wäre.

Gott hat sich aber im religiösen Gefühle der Menschheit unmittelbar geoffenbart, und dadurch im menschlichen Herzen seine heilige Stätte bereitet. Die ist ewige Thatsache, nämlich die Urthatsache für die liebe Menschheit, ihr göttliches Palladium, die freilich so wenig als die Religion selbst, in ihrem tiefsten Grunde betrachtet, in dem erscheinenden Menschenwesen äuſserlich hervortreten kann, sondern als ewiger Urgrund jeder religiösen Erscheinung im Menschenleben in seiner absoluten Nothwendigkeit vorausgesetzt werden muſs. Damit trat Gott in ein unmittelbares erkennbares Verhältniſs zur Welt und dem sich in ihr entwickelnden Menschengeiste auf Erden, der in ihr Gott allein erkennen kann, eben weil er sich nur dem reinen menschlichen Herzen unmittelbar kund gethan, und dadurch den heiligen ewigen Bund mit der Menschheit geschlossen hat, worin dieselbe sich als Ebenbild Gottes kraft der grundwesentlichen Ein-

heit mit Gott zunächst im heiligen, übersinnlichen Gefühle unmittelbar bildlich anschaut.

Dadurch bewährt sich philosophisch der Ausspruch der heiligen Schrift:

„Selig sind, die reines Herzens sind, denn „sie werden Gott schauen.“

Die Erkenntniſs der grundwesentlichen Einheit Gottes, der Welt und des reinen Menschengeistes in ihr, der sich durch seine gottähnliche Kraft, die Vernunft, von diesem Urverhältniſse die vollste Klarheit in den Urideen und deren Einigung erstreben, und darin diese Einheit (aber ja nicht Einerleiheit) göttlicher und menschlicher Vernunft reingeistig schauen, und darnach auf endliche Weise begreifen kann, ist — das erhabenste und dankenswertheste Gnadengeschenk der Gottheit. Durch die einzige Idee Gottes geht der Mensch über Sinnlichkeit und Erfahrung, über die endliche Vernunft, mithin über sich selbst hinaus, durch sie steigt er, wie mit einem ungeheuren Sprunge um Millionen Stufen höher von dem natürlichen Standpunkte, den er eigentlich durch seine Beschränktheit in der Reihe geschaffener Wesen einnimmt, empor. Durch dieses Geschenk ungleich mehr als durch die

moralische Freiheit, hat uns die Gottheit, um mit dem kühnen, von dem Apostel Jesu Christi selbst gebilligten, Ausdruk eines griechischen Dichters zu reden, als Wesen ihres Geschlechts gestempelt, durch sie ist einer endlichen Natur das Maximum aller Dinge gegeben, ja die menschliche Natur selbst als eine Unendliche erkannt. Alle unsere Begriffe davon, Alles, was wir intellectuel und moralisch von der Gottheit prädiciren, sind, wie der grofse Baco sich erhaben ausdrückt, nur eben so viel Interjectionspartikeln und Bewunderungsausrufe, wodurch wir unser Erstaunen über jenes geahnete Maximum zu erkennen geben. Das einzige mehr als Menschliche an dem Menschen ist die Idee Gottes!

Die wichtigste philosophische Untersuchung ist jetzt, die universelle Urthatsache des religiösen Gefühls mit einer nicht minder wichtigen, psychologisch sich bewährenden allgemeinen Thatsache der Menschheit, dem sittlichen Gefühle, was bereits im ersten Theile als wesentlicher Bestandtheil der Religion genannt ist, in Harmonie zu bringen, und wo möglich ihr wechselseitiges Ineinandergreifen in vollem Lichte darzustellen. Sittliches Gefühl kündiget

sich als psychologische Thatsache im Gewissen durch das Pflichtgesetz in seiner hehren Gestalt als unwidersprechlich an. Dieses Gefühl, unter dem Freiheitsbegriff als dessen Sachgrund gedacht, setzt den Menschen in eine höhere intelligible Ordnung der Dinge, sie erhebt ihn über die ganze Natur als Herrn derselben, diese soll er sich unterordnen, und dadurch als Mitglied einer übersinnlichen Welt in der erscheinenden Welt hervortreten. Religiöses und moralisches Gefühl beziehen sich Beide auf die übersinnliche Welt, und scheinen daher aus einem Stamme als zwei verschiedenen Äste zu entspriessen. Dieser Stamm ist die menschliche Vernunft als die höchste gottähnliche Kraft, welche die übersinnliche Welt offenbart. Sind nicht etwa Beide an sich Eins, oder siud sie wesentlich verschieden, und wenn Letzteres der Fall wäre; stehen Beide gegen einander im Verhältnifse der Unterordnung oder Bei- und Nebenordnung?

Die darüber aufgestellten philosophischen Theorien sind nicht nur verschieden, sondern heben sich zum Theil gegenseitig auf. So stellt die Kantische Theorie den Freiheitsbegriff als den psychologisch Höchsten im menschlichen

Geiste auf, und gründet die Religion einzig auf Moral. Demnach wäre der ganze Inhalt der Religion ein bloſs moralischer. In diesem Sinne spricht der neueste philosophirende Forscher über Religion, Märtens (Theophanes, Halberstadt 1819. S. 22) „es liegt in uns ein Glaube an ein allgemeines sittliches Walten und einen daher rührenden innern Ruf zu gleichem Walten. — Wer möchte es verkennen, daſs diese Erscheinung in uns dasjenige sey, was wir Religion nennen müſsen.“

Dieser Theorie ist gerade entgegengesetzt die religiöse Ansicht Schleiermachers (Reden über die Religion, Berlin 1799), wornach sittliches Handeln der Religion ganz fremd ist, und in ein anderes Gebiet, der theoretischen Philosophie zugehört S. 60 „Religion dagegen, ist Anschauung des Universums, ihr Wesen ist kein Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl,“ S. 126; „sie ist beiden in allem entgegengesetzt, was ihr Wesen ausmacht, und in Allem, wes ihre Wirkungen charakterisirt;“ S. 50, „die Religion ist keineswegs abhängig von der Idee eines höchsten Wesens, von einem Geiste des Universums, der mit Freiheit und Verstand regiert, ja eine

Religion ohne Gott kann besser seyn, als eine mit Gott" S. 126.

Diesen beiden Theorien ist wieder entgegengesetzt die Lehre der Identitätsphilosophie nach Hegel, welche Sittlichkeit sowohl als das religiöse Gefühl und mit diesem den unmittelbaren Glauben an Gott, von der Religion ausschliefst, da sie alles Wissen einzig aus dem Begriffe hervorgehen läfst.

Da keine der vorhandenen Theorien den menschlichen Geist befriediget, so bleibt nichts übrig, als eine neue Lehre darüber zu versuchen, und den unbefangenen Selbstdenkern vorzulegen, weil ohne hier im Reinen zu seyn, der wesentliche Inhalt der Religion nicht erkannt werden kann.

Zwei Wege gibt es nämlich, worauf der unendliche Menschengeist zur Erkenntnifs der übersinnlichen Welt gelangen kann. Entweder geht er von den Folgen zum Grunde, von den Theilen zum Ganzen, oder umgekehrt vom Grunde zu den Folgen, vom Ganzen zu den Theilen, über. Den erstern Weg mufs er zuerst einschlagen, weil er der natürliche ist; den zweiten hat er erst nach Jahrtausenden, in unserer Zeit betreten, nachdem er

alle möglichen Verirrungen durchloffen, und dadurch auf das Äusserste geführt, durch die Kunst, die speculative Dialektik, den verlornen natürlichen Weg allein wieder gewinnen konnte. Wir wollen zuerst den natürlichen Weg kennen lernen, und uns sodenn dem künstlichen Wege, der uns bereits im ersten Theile S. 33 — 45 bekannt wurde, anschliefsen.

Wahrheit, Schönheit und Sittlichkeit sind nämlich die drei möglichen Hauptdarstellungsweisen der übersinnlichen Welt, oder des Ewigen im Zeitlichen. So erfafst denn der Menschengeist auf dem natürlichen Wege:

I. Die ganze äufsere und innere Erscheinungswelt in der Wahrheit, als Erkenntnifs alles Wirklichen, gemäfs ihrer objectiven Gestaltung in der ursprünglichen Vorstellung (Synthesis) durch seine productive Einbildungskraft, und stellt sie im Bilde vor sich hin als seine eigene, von ihm nachgebildete Welt, verwandelt allmählig diese unmittelbar gegenständlichen Bilder durch seine höhere Abstractionskraft, den analytischen Verstand, in mittelbare discursive Begriffe (allgemeine Vorstellungen), welche die Sprache symbolisch in

Worten darstellt. Zu diesem Zwecke muſs er stets von einzelnen Erscheinungen ausgehen, welche der äuſsere oder innere Sinn darbietet. Sinnend denkt er sodenn über den Zusammenhang, worin sie nach ihren eigenen Naturgesetzen unter einander stehen, und ein Ganzes bilden, und erkennt durch die naturgemäſse Übereinstimmung derselben mit seinen eigenen Verstandesgesetzen diesen Zusammenhang als objectiv und subjectiv gesetzlich begründet an. Auf diese Weise wird ihm durch das Zusammentreffen der Wahrheit der Dinge und der Gewiſsheit seines Geistes in der Erkenntniſs dieser Dinge die unerschütterliche Überzeugung zu Theil. So entsteht ihm aber auch aus der äussern Weltordnung eine innere in selbstgebildeten Systemen des Wissens kleinern und gröſsern Inhalts und Umfangs, worin er in Erforschung der unendlichen Natur kraft seines unendlichen Geistes immer weiter fortschreitet, jedoch nie zum Ziele gelangt, weil eben diese eine Unendlichkeit darstellt, die in der Erfahrung endlicher Erscheinungen nie erreicht werden, sondern nur allmählige Annäherung zu ihr statt finden kann. Demnach ist es dem Menschengeiste unmöglich, in der end-

lichen Erfahrung zur Idee eines einzelnen Gegenstandes äusserer oder innerer Natur, der als eine göttliche Idee stets eine Unendlichkeit in sich faſst, geschweige zur Idee eines Weltganzen, dem Inbegriff aller Wirklichkeit, und so zur Erkenntniſs der vollen Wahrheit in der Idee zu gelangen. Daher ist es nur der Wahnwitz eitler, mit ungeheuerer Einbildung gestraften, Naturphilosophen, ein ganz vollkommenes nach Inhalt und Form vollendetes System der Wahrheit in menschlicher Wissenschaft geliefert zu haben; denn die volle Wahrheit ist nur bei Gott dem Schöpfer, und er hat seinen Geschöpfen den unendlichen Trieb nach Wahrheit eingepflanzt, wodurch sie ihm dem Schöpfer in unendlicher Annäherung immer ähnlicher zu werden streben sollen, ohne jemals die völlige Ähnlichkeit in der Gleichheit mit ihm zu erreichen, weil sie sonst aufhören müſsten Geschöpfe zu seyn, mithin Gott selbst zu werden.

Etwas ganz anderes ist es aber, das Ganze menschlicher Wissenschaft, ihre Allheit, bloſs ihrer Form nach als Erzeugniſs des menschlichen Geistes in dem System aller Systeme zu erstreben, und das Resultat dieser höchsten

allumfassenden philosophischen Forschung in einer Architektonik aller menschlichen Erkenntnifse darzustellen, worin dieselben, in ihrer nothwendigen Einheit und wechselseitigem innern Verbande nach ewigen formalen und materialen Gesetzen des menschlichen Geistes streng wissenschaftlich construirt, als ein harmonisches Ganze dargestellt sind. Denn so gewifs die reale Welt als ein lebendiges organisches Universum sich dem erkennenden Geiste offenbart, wenn er seine volle Kraft sie zu erforschen aufbietet: so gewifs mufs (weil ja Beide aus einem Urquell, dem Born alles Lebens, aus Gott, stammen) durch Abspiegelung derselben in ihm ein gleich lebendiges ideales Universum in einem Organismus aller Wissenschaften geschaffen werden können, was freilich die höchste Aufgabe für den philosophirenden Geist ist; durch deren Lösung er allererst sein grofses Werk vollendet, und damit gleichsam die Rechenprobe liefert, ob seine Philosophie, die Königin aller Wissenschaften, eine wahre Regentin sey, die sie in ihrem ewigen Verband als ein Ganzes hält und trägt, und damit allein ihre geistige Oberherrschaft über das unermefsliche Reich der Wissenschaften zu bewah-

ren im Stande ist. Damit schliefst demnach der philosophirende Geist sein Verstandesgeschäft in Erforschung der äussern und innern Wahrheit, als Erkenntnifs der Wirklichkeit.

II. Der menschliche Geist ist aber nicht blosser Verstand, der aus sinnlichen Wahrnehmungen die ihn an das Gegebene binden, die Wahrheit bildlich und symbolisch in sich darstellt, denn er besitzt ein höheres Gut in der reflectirenden Urtheilskraft, welche ihn in seine eigenthümliche Heimath, zwar immer noch auf gegebenem sinnlichen Grund und Boden, und daher die Wahrheit voraussetzend und ihr sich anschliefsend, einführt. Dies ist das höhere Gebiet der Schönheit, die ideale Erscheinungswelt, das Walten des Geistes unter schönen Formen, die er sich bald selbst schafft, und ausser sich darstellt, bald in der Natur als die geistigsinnliche Harmonie in ihr entdeckt, und auf diese Weise mit eigenthümlicher Freiheit und Wonne sich und den hehren wundervollen Schöpfer erblickt, der in dem Weltorganismus, im Gröfsten wie im Kleinsten, dem schauenden Geiste sein freies liebevolles Schaffen, seinen freien liebenden Geschöpfen äufserlich darstellt. Aber auch hier findet nur unendliche

Annäherung, nicht Erreichung der vollen Schönheit in der Idee statt, denn die Erscheinungswelt, bietet in der Erfahrung keine Vollendung weder in Wahrheit noch Schönheit. Die volle Idee von Beiden schwebt über ihr in einer höhern göttlichen Welt.

III. Zur dritten und höchsten Stufe schwingt sich aber der Menschengeist allererst durch die höchste geistige Kraft des Willens, seine Vernunft, in der Erfahrungs- oder Erscheinungswelt empor, und strebt nach Sittlichkeit, die ihn als Herrn der Natur in und ausser sich darstellt. Wahrheit und Schönheit, als Elemente der Sittlichkeit, schliefsen in ihr den heiligen Bund, der den Himmel auf Erden stiften, Gott in ihr verherrlichen soll. Aber auch hier kann der Menschengeist seine Endlichkeit am allerwenigsten verläugnen, denn das höchste Menschenziel, sittliche Vollkommenheit in der Idee, oder Heiligkeit, steht in unendlicher Ferne vor ihm, dahin soll er nur in unendlicher Annäherung streben.

Hiemit ist die Synthesis des Menschengeistes geschlossen, worin er die übersinnliche Welt theilweise in der Erfahrung offenbart; mehr kann er aber auch in ihr nicht leisten,

denn das Ganze, die Allheit, kann nicht in die Erfahrung fallen, sie schwebt über ihr als der hehre Genius, weil sie absoluter Grund der Möglichkeit aller Erfahrung ist. Was aber auf dem natürlichen Wege nicht erstrebt werden kann, das muſs doch auf dem künstlichen Wege durch Speculation möglich seyn, weil es unerläſsliche Forderung für den philosophirenden Geist ist, sich selbst zu begreifen, sein innerstes Wesen, wenn gleich nicht das Wie und Wodurch, aber doch das Was seines Seyns, als den absoluten Grunde seines erscheinenden Daseyns, so wie Gottes und der Welt, zu erkennen. Dies ist aber die Aufgabe der reinen speculativen Vernunft, wie sie in ihren Grundzügen als Ursynthesis im ersten Theile S. 33 — 45 dargestellt ist, worauf der sinnende Leser verwiesen wird.

Halten wir jetzt die auf dem natürlichen und künstlichen Wege gewonnene Ausbeute gegen einander, so ergibt sich, daſs die Erfahrungsideen, Wahrheit, Schönheit, und Sittlichkeit aus den reinen Vernunftideen, den göttlichen Urbildern im Menschengeiste, nämlich dem Urgeiste, Urwelt und Gott

abstammen, welche sich als Totalitäten durch die Erstern in der Erscheinungswelt theilweise abspiegeln, dafs also insbesondere die Sittlichkeit und in ihr der relativ freie Wille des Menschen kein grund- und gesetzloser, sondern innerlich gebunden ist an den Willen Gottes, dessen Abspiegelung sie in der Erfahrung ist, dafs also menschliche Vernunft keine Gesetzgeberin, sondern blofse Vernehmerin des Gesetzes Gottes ist. Zwar ist die in der Sittlichkeit erscheinende praktische Vernunft als psychologische Thatsache der Erkenntnifsgrund der Sittlichkeit, dagegen aber ist Gott der Seyns- oder Realgrund derselben. Erkenntnifs- und Realgrund fallen aber, wie wir S. 44 gesehen haben, in der speculativen Vernunft in Eins zusammen: mithin sind Religion, die Erkenntnifs Gottes, und Sittlichkeit, der moralische Lebenswandel, an sich in ihrem höchsten absoluten Grnnde Eins, und nur die Richtung Beider ist verschieden, denn die Vernunft in ihrem Trachten und Schauen nach Oben, nämlich Gottes und der göttlichen Welt Religion ist; so wie sie in ihrem Wirken nach Unten, der Erscheinungswelt, Sittlichkeit ist. Hieraus ergibt sich, dafs Religion, welche als

das innerste Walten, der tiefste Seelenzustand in der Erfahrung niemals hervortritt, ihre übersinnliche Kraft einzig durch Sittlichkeit offenbaren kann, dafs also nur sittlicher Lebenswandel, ein Gott wohlgefälliges Leben, die einzig wahre Offenbarung der ewigen Gotteswelt in der erscheinenden Menschheit sein könne. Somit wäre durch philosophische Analyse, religiös-moralischer Sinn als der wesentliche Inhalt der Religion in seinem tiefsten Grunde erkannt worden.

Durch das religiöse Princip schwingt sich jetzt das moralische Princip, das im Kampfe mit der Sinnlichkeit befangene Pflichtgesetz, das Seyn Sollen, zu einem freien Walten in der Liebe Gottes, des Nächsten und Seiner Selbst hoch empor: so entsteht das einzig freie Leben in Gott und einer Gotteswelt durch die selige Abhängigkeit von Gott, und das klare Schauen dieses Urverhältnifses zwischen Gott und Welt durch die höchste Gotteskraft im Menschen kraft seiner reinen speculativen Vernunft. Unser letztes analytisches Geschäft ist demnach, die Liebe zu Sich Selbst, dem Nächsten und zu Gott, in ihrer überirrdischen Freiheit aus der

Tiefe des menschlichen Herzens klar anschaulich zu machen, und im Begriffe festzustellen. Wir machen uns hier die trefflichen Worte eines gemüthvollen religiösen Selbstforschers zu eigen. Kähler (Supernaturalismus und Rationalismus S. 261) sagt in Wahrheit „Schon der Name, Liebe, ist ein leuchtender Pfad, welcher uns von dem scheinbar gemeinsten, oft als thierisch verachteten Gefühle, durch stets veredelte Verhältnifse zum Throne Gottes führt. Eine Liebe aus Überlegung, oder aus sittlicher Übung ist keine, frei mufs sie hervorgehen an der Hand der Weisheit und Tugend, so gibt sie den ersten Glockenklang des innern geistigen Lebens.“ Durch die Liebe wird nämlich der menschliche Wille allererst rein vernünftig frei, und thut sein eigenes Werk. So lange die Pflicht dem Willen gebietet, so lange sind wir noch immer Knechte, die der Natur des heiligen Gesetzgebers in uns niemals volle Genüge thun. Woher stammt nun die Liebe, worin nimmt sie zunächst ihren Ursprung? Im Herzen oder Gemüthe des Menschen — ist die Antwort. Wohl Keiner hat hierüber bessern Aufschlufs gegeben, als der vortreffliche Geistes- und

Seelenforscher von Weiller, (Grundlegung zur Psychologie S. 67 — 69) dessen tiefe Ansichten hier an der rechten Stelle sind:

„Das Gemüth, als der Grund und Boden worauf das ganze Menschenleben aufgestellt ist, umfaſst einen groſsen Bezirk, das weite Gebiet aller unserer Neigungen, gemeiner und höherer Art. Ein Punkt dieses Gebietes zeichnet sich aber von allen übrigen aus. Das Gemüth als ein organisches Ganze ruht auf einer alles begründenden und beherrschendeu Einheit. Es ist kein bloſses Aggregat von Trieben und Begierden, sondern ein in sich abgeschlossenes Ganzes. Die im Thiere zerstreut herumliegenden, und dasselbe eben auch zerstreuenden, sinnlichen Begierden vereinigen sich im Menschen durch den ihm eigenthümlichen, und sein ganzes Wesen umschlingenden und sammelnden, übersinnlichen Trieb in ein Gemüth. Sein Gemüth wächst also eigentlich nur aus seiner höhern Natur hervor, und zieht seine niedere erst in sich hinein, dieselbe veredelnd. Der übersinnliche Trieb, durch welchen in uns ein Gemüth zu Stande kommt, gestaltet sich, wenn er zu diesem Behufe sichtbar in unserm Innern aufzu-

treten beginnt, als Liebe im edelsten Sinne, als heilige Neigung zum Heiligen. Es gestaltet sich als Achtung in der vollkommensten lebendigsten Bedeutung, als heilige Scheue vor dem Heiligen. Es gestaltet sich nothwendig zugleich als die eine, und als die andere. Die Liebe ist nur eine etwas wärmere Achtung, die Achtung nur eine etwas kältere Liebe. Der letzte Ausdruck ist aber der Lebendigere, und in so ferne auch der umfassendere, wenn er in seiner schönsten Bedeutung genommen, und in seiner Reinheit gehalten wird.

Liebe macht daher die Grundlage des Gemüths. Auf Liebe ruht all unser Verlangen, unser Verabscheuen, unser gesammtes Menschenleben. Aus Liebe sprossen alle unsere höheren Neigungen. Durch Liebe veredeln sich alle unsere gemeinen Begierden. An Liebe stärken und brechen sich alle unsere bessern oder schlimmern inwendigen Gewalten.

Alles in unserm Begehrungsvermögen ist irgend ein Strahl, eine Form, eine Stütze, oder irgend ein An- und Auswuchs der Liebe. Alles steht zu ihr in irgend einer Beziehung, alles mit ihr in irgend einer freundlichen oder feind-

lichen Verbindung. Wie die Vernunft allein das eigentliche tiefste Wesen der Seele, die Idee des Heiligen allein, das eigentliche Wesen der Vernunft ausmacht, so macht die Liebe allein das eigentliche und tiefste Wesen des Gemüths aus. Ohne diese Liebe bleibt der ganze Inbegriff aller übrigen Neigungen und Abneigungen ein zusammenhangloser Haufe von Anlagen. Wem Liebe mangelt, dem mangelt Gemüth. Wer Liebe hat, der hat Gemüth. Darum ist Liebe dsm Menschen so natürlich. In ihr findet er sich, seinen Werth, seine Kraft, seine Seligkeit, seine ganze Bedeutung."

Vor Allem mufs jetzt die Frage beantwortet werden: Ob Liebe höher sey, denn alle Vernunft? Fichte und Eschenmayer behaupten dies. Wir aber antworten: Keineswegs! Denn die Liebe ist nichts anders, als die Vernunft des Herzens, das Seitenstück zu der Vernunft des Geistes. Denn wie in jeder Menschenkraft, der Höchsten wie der Niedrigsten, Leiden und Thun als die beiden Elemente hervortreten, in deren Wechselwirkung das ganze Menschenleben, sich hin und her bewegt, wie wir bereits S. 200 erkannt ha-

ben, so verhält es sich auch mit der höchsten, alles durchdringenden und beherrschenden Menschenkraft, der Vernunft. Als leidende, empfangende Kraft erscheint sie im Gemüthe und wird in ihm der gottähnlichen Kraft durch Liebe inne, durch sie nimmt sie Gott und eine gottähnliche Welt im übersinnlichen religiösen Gefühle unmittelbar wahr. Als thätige, schaffende Kraft erweifst sie sich im reinen Geists, wie er die grundwesentliche Einheit Gottes, der Welt und des Urgeistes, in der Ursynthesis nachbildet, und darin Gott und eine göttliche Welt reingeistig, wie zuvor im übersinnlichen Bilde, unmittelbar schaut. Dieselbe Synthesis findet sich aber auch im Gemüthe, denn die Selbstliebe, als die Achtung vor seiner eigenen gottähnlichen Natur, als Bedingung ist die Thesis; die Nächstenliebe, als Achtung der gleichen gottähnlichen Natur in demselben, ist als das Bedingte, die Antithesis; beide einigen sich aber in der Liebe zu Gott, der Synthesis, in welcher die Bedingung und das Bedingte wieder in Eins zusammenfallen. Diese bildliche Synthesis ist aber nichts anderes als die Abspiegelung der ihr zum Grunde liegenden urbildlichen Synthesis im menschlichen Geiste,

als dessen nachbildender Anerkennung der ersten mithin unmittelbarsten Gottesoffenbarung auf Erden, wodurch Gott dem Menschengeiste das Urbild von sich, einer göttlichen Welt und eines in ihr sich entfaltenden gottähnlichen Geistes gleichsam eingoſs oder anerschuf.

Wie gemüthlich stellt das unmittelbare bildliche Grundverhältniſs der edle Menschenfreund Pestalozzi dar!

„Gott ist für den Menschen nur durch die Menschen der Gott der Menschen. Der Mensch kennet Gott nur, in so fern er den Menschen, das ist, sich selber kennet, und ehret Gott nur, in so fern er sich selber ehrt, das ist, so fern er an sich selbst, und an seinem Nebenmenschen nach den reinsten und besten Trieben, die in ihm liegen, handelt. Daher soll auch ein Mensch den andern nicht durch Bilder und Worte, sondern durch sein Thun zur Religionslehre emporheben. Denn es ist umsonst, daſs du zu dem Armen sagst: es ist ein Gott, und zu dem Waislein: du hast einen Vater im Himmel; mit Bildern und Worten lehrt kein Mensch den Andern Gott kennen. Aber wen du den Armen hilfst, daſs er wie ein Mensch leben kann, und wenn du das Wais-

lein erziehst, wie wenn es einen Vater hätte, so lehrst du es den Vater im Himmel kennen, der dein Herz also gebildet, daſs du es erziehen muſstest.“

Das ist die ächte Religion des Herzens in der einzig wahren Liebe zu Sich Selbst, dem Nächsten und zu Gott. Denn wer seinen Nächsten nicht liebt, den er sieht, wie kann er Gott lieben, den er nicht sieht, wie kann er aber wahrhaft den Nächsten lieben, ohne zuvor Sich Selbst zu lieben, d. h. seine gottähnliche Natur in der Liebe unmittelbar zu schauen und zu achten. Ächte Liebe aber ist lauterstes Leben, Wirken, gottähnliches Thun; sie ist in eine Definition gefaſst — das unmittelbare Walten gottähnlicher Freiheit im Leben der Menschen.

Der Mensch trägt jetzt das Ebenbild Gottes in ihm auf Gott selbst über, und schaut Ihn in himmlischer Phantasie im Bilde, der Liebe Gottes. Denn gleichwie Gott nach Jacobi den Menschen gottähnlich vorbildend, theomorphosirt; so anthropomorphosirt in heiliger Phantasie der Mensch, Gott im Bilde der Liebe Gottes, nachbildend.

Sonach ist die erscheinende menschliche Ver-

nunft im Gemüthe, wie wiederum der edle Jacobi (Werke III. Band S. 239) nahe am Schlufse seiner schönen und ruhmvollen irdischen Laufbahn erhaben ausspricht: „zu betrachten, einerseits als Wahrnehmungsvermögen eines ausser und über dem Menschen vorhandenen Göttlichen; andererseits als Wahrnehmungsvermögen eines im Menschen vorhandenen Göttlichen, als dieses Göttliche selbst; wäre nicht das vernünftige Wesen ursprünglich göttlicher Natur, so würde es auf keine Art und Weise weder zu einer wahren Erkenntnifs noch zu einer wahren Liebe Gottes gelangen könne."

Was bisher aus universellen Thatsachen der Menschheit philosophisch entwickelt, und als hehres Gemeingut der Menschheit dargestellt worden, das findet sich zum Erstaunen der Mit- und Nachwelt, als göttliches Wunder in der damals so verkehrten Zeit, historisch durch eine specielle Thatsache in der unverfälschten Christus Religion herrlich bestätigt. Das Wunder des göttlichen Wirkens im Menschenherzen erscheint in Beiden als Eins, so wie es nur eine unmittelbare wahre Religion des Herzens in der Liebe gibt, die alle Menschen als Gottes Ebenbilder vereint und be-

seliget. Alles Wissen von Gott gründet sich allein auf Glauben, dieser aber wurzelt einzig lebendig in der Liebe, dem gottähnlichen Leben, als Einsseyn mit Gott. Darum sagt Christus: Ich und der Vater sind Eins. Evangel. Johannes c. 10. v. 30. 17, 11. 21. Diese Einheit ist eine Einheit des ganzen Lebens, Joh. 14, 10. 10, 37. 5, 19. weil alles Wissen todt ist. ohne das Thun. Joh. 7, 17. 13, 17. Sein Wissen ist nur der mit Gott einige Wille, Joh. 4, 34. 5, 30. 6, 38. 40., und sein Leben ist ihm nur da, das Werk Gottes zu thun. Joh. 5, 36. 9, 11. Des genialen Herder's (Schriften über Religion XI. Band S. 400 — 1) treffliche Schilderung der einen göttlichen, jetzt auch durch die That in der erscheinenden Menschenwelt bewährten Religion, möge den Beschlufs machen.

„Nur dadurch kann den Menschen geholfen werden, dafs sie zur Erkenntnifs der Wahrheit kommen — das ist des Christenthums Lehre und Endzweck. Aber was ist, fragte Pilatus, die Wahrheit? Wozu kam Christus auf Erden? Das Evangelium Johannis sagt: In seinem Geschlechte das Göttliche, als den Charakter seiner Gattung und Bestimmung zu entwickeln, ihm Kräfte zu geben, sich als ein

gottähnliches Geschlecht zu erkennen und zu beweisen. Aus Art seines Geschlechts, aus Geniustrieb that der Sohn Gottes, was er that — ohne Zwang, ohne despotische Vorschrift. Eine neue Geburt, eine Geniusart von Oben, Geist von Geist geboren, sollten die Anhänger seines Reiches sein, das er von Moses Gesetz scharf unterscheidet. Und wetches ist das wirksame Principium, aus welchem das Göttliche unsers Geschlechts, Lust und Liebe zu allem Guten, von selbst folgt? Die Liebe selbst, sie ist, was sie ist, und wird, wenn sie nicht da ist, durch Nichts ersetzt — ein Kind der reinsten, erkannten, lebendig machenden Wahrheit. Wer das Gute in seiner schönen Gottesnatur erkannt hat, liebt und übt es, ohne daſs er sich darum wie ein Knecht bestrebe. Wer mich liebt, sagt Christus — hält auch mein Wort, die liebende Gottheit ist in seinem Herzen ihm inwohnend. Wer nicht liebt, der hält auch keine Gebote. Wiederum durchs Halten meiner Gebote, bleibt ihr in meiner Liebe, wie ich durchs Halten der Gebote meines Vaters in seiner Liebe bleibe. Joh. 14, 23. 15, 9. 10.

Wohl könnte man meinen, dürfte hiermit die ganze Religionsphilosophie geschlossen werden. Was bedarf es denn weiterer Einsicht von Gott, wenn das menschliche Herz den Willen Gottes mit Freudigkeit in der Liebe vollzieht, und also Gott unmittelbar in ihm wohnt, so wie er in Gott lebt, webt und wirkt, demnach ganz mit ihm Eins ist. Leider sieht es nicht so auf der schönen Gotteserde aus, denn das Gemüth, das menschliche Herz, schützt vor Thorheit nicht, wenn es nicht durch den selbstbewufsten Geist vor Irrthümern im Mysticismus, der Unheilsquelle alles Aberglaubens, und seinem Seitenstück, dem Unglauben, geschützt wird.

Die Erfahrung von beinahe zweitausend Jahren lehrt, wie die reinste, edelste, vollendetste und beseligendste Religion des Herzens im wahren, unverfälschten Christenthum unter Menschenhänden so tief heruntergesunken, das Werkzeug todter Worte durch Pfaffen Trug und Wahn geworden, und zum Theil noch, wie z. B. in dem unglückseligen Spanien, ist. Die ganze Dogmen- und Kirchengeschichte der christlichen Religion ist mit dem geistvollen Schirmer (Versuch S. 101) zu reden, „mehr

warnend als lehrreich, weil sie gröſstentheils nicht eine Geschichte des Christenthums, als vielmehr des Nichtchristenthums zu nennen ist.“ Wie konnte es aber auch anderst gehen, wenn das menschliche Herz ohne Leitung und Zucht, des durch Verstand und Vernunft erleuchteten Willens, ganz sich selbst überlassen, sein Unwesen treiben darf — dieses im gewöhnlichen Menschenlaufe zu allen Zeiten berühmte, thörichte, bald verzagte, bald übermüthige, bald himmeljauchzende, bald zum Tode betrübte Ding. Sagt ja nicht schon das alte und neue Testament von ihm: das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend an. 1. Mos. 8, 21.

Aus dem Herzen kommen arge Gedanken, Mord, Ehebruch, Hurerei, Dieberei, falsche Zeugniſse, Lästerung. Matth. 15, 19. C'est tout, comme chez nous! kann der Beobachter unserer, wie jeder Zeit mit dem Franzosen ausrufen.

Wo ist hier noch Rettung aus dem Verderben, Entwirrung des Un- und Wahnsinnes, der stets zuerst vom verderbten Herzen ausgeht, als durch den gottähnlichen sich selbstbewuſsten Menschengeist und seinen Stellvertreter — die besonnene Philosophie. Diese

wird in der nun folgenden zweiten Abtheilung die nöthigste Aufklärung in streng wissenschaftlicher Form geben, und damit ihre hohe Bestimmung, Herz und Geist in der Erkenntnifs Gottes harmonisch einigend, zu erfüllen streben.

II. ABTHEILUNG.

Religion des Geistes.

Einleitung.

Was der menschliche Geist vermittelst des ursprünglichen religiös-moralischen Gefühls und der darüber angestellten natürlichen Reflexion in seiner Totalität im übersinnlichen Bilde, der Liebe Gottes, unmittelbar von Gott erkennt, das muſs er auch, so gewiſs er ein sich selbst bewuſster, sein inneres Schaffen in der Erkenntniſs Gottes begreifender Geist kraft seiner Vernunſt, reflectirenden Urtheilskraft und Verstandes, werden kann und soll, durch künstliche oder wissenschaftliche Reflexion nach seinen ihm angestammten formalen und materialen Gesetzen reingeistig in der Idee Gottes als das rein übersinnliche Wesen der Vernunft schauen, und in deren Entwickelung durch reine Vernunftbegriffe auf endliche Weise den-

ken können. Dadurch gewinnt er die reine Wissenschaft vom Seyn oder der reinen Idee Gottes, als schlechthin absolutem Grunde der Welt, von dem er sodenn zu dessen nothwendiger Folge, dem Daseyn Gottes, als übersinnlicher Ursache der Welt herabsteigt, und diese durch reflectirende Urtheilskraft nnd Verstand in Erfahrungsbegriffen zu erkennen strebt. Stimmen diese höheren Erkenntnifsweisen von Gott mit der übersinnlichen bildlichen Erkenntnifs Gottes überein, so ist das höchste Ziel menschlicher Wissenschaft von Gott dadurch erreicht, dafs er zugleich im Bilde, im Symbol und in der Idee gegenständlich dargestellt ist, worauf die unerschütterliche Überzeugung, das Zusammenfallen der sub- und objectiven Gewifsheit und Wahrheit in der vollendeten Gotteserkenntnifs ruht. Hierbei mufs folgendes wissenschaftliche Verfahren statt finden.

Aus dem Mittelpunkte der Seelenerscheinungen (man vergleiche hier das Schema der neuen Theorie der Seelenlehre in der der Architektonik vorausgeschickten Abhandlung Fol. V.) erhebt sich der Geist, nach Unten die Sinnenwelt, nach Oben, die übersinnliche Welt

zu erkennen strebend. Dies geschieht dadurch, dafs er das ursprüngliche unmittelbare Verhältnifs zwischen sich und beiden Welten, sey es im Ganzen oder gewöhnlich nur in einzelnen Theilen, reflectirend in sich nachbildet, anfänglich unwillkürlich durch productive Einbildungskraft, sodenn willkürlich durch den selbstbewufsten, frei reflectirenden Geist. Diese geistige Handlung ist die Vorstellung (Synthesis), als die Grundlage jeder menschlichen, mithin auch der übersinnlichen Erkenntnifs des unmittelbaren Grundverhältnifses zwischen Gott, Welt und Urgeist, welche in ihrer genetischen Bildung dargestellt, 1. den Urgeist als Thesis, 2. die Welt als Antithesis, 3. Gott als Synthesis, offenbart. Aus der Zergliederung dieser Synthesis ergeben sich die discursiven Vernunftbegriffe nach der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Sonach mufs also 1. die Ursynthesis in der speculativen Vernunft durch Entwickelung des höchsten Grundsatzes der Möglichkeit aller menschlichen Erkenntnifs dargestellt, und 2. die aus der Analyse sich ergebenden Vernunftbegriffe erkannt werden, um in der Folge eine umfassende reine Gotteserkenntnifs zu gewinnen.

Mit dieser höchsten Vernunfterkenntniſs verhällt es sich gerade so, wie bei der Erstrebung der vollendeten Erkenntniſs jedes Naturgegenstandes als einer Unendlichen, oder jeder Wissenschaft als systematischen Inbegriffs gleichartiger Dinge.

Da nämlich der menschliche Geist sich selbst nur in der synthetischen Form einer Vorstellung 1. als Verstand — Thesis, 2. als reflectirende Urtheilskraft — Antithesis, 3. als Vernunft — Synthesis, erkennen kann, so muſs er diese Form als den unveranderlichen, ewigen Maaſsstab gebrauchen, wenn er irgend einen einzelnen Gegenstand, oder das Ganze einer Wissenschaft, oder endlich die Wissenschaft aller Wissenschaften, die Architektonik aller menschlichen Erkenntniſse, geistig begreiffen, und diese in möglichster Vollendung erkannt werden sollen. Der Verstand in der unmittelbaren Anwendung auf ein gegebenes sinnliches oder übersinnliches Object schafft jedesmal die Normalbegriffe; die reflectirende Urtheilskraft die den Begriffen zum Grunde liegenden comparativ allgemeinen Grundsätze; die Vernunft als die höchste unendlich endliche Geisteskraft die unbedingt allgemeinen Grundsätze oder Princi-

pien in den Ideen. Nur in dieser allmählig zu erglimmenden Stuffenfolge kann die Annäherung (nie Erreichung) zur gröſstmöglich vollständigen Erkenntniſs von Erfahrungsgegenständen geschehen.

Die speculative Vernunft besitzt allein den erhabenen Vorzug, die Gegenstände ihrer reingeistigen Erkenntniſs ganz vollendet in ihrer Totalität zu schauen, und in reinen Vernunftbegriffen auf endliche Weise zu denken, wovon nichts mehr ab- und zugethan werden kann, so wie sie ihr hohes reinwissenschaftliches Ziel erreicht hat.

I. ABSCHNITT.

Die Erkenntniss Gottes durch speculative Vernunft.

I. Kapitel.

Die transcendentale Vernunfterkenntniſs im Allgemeinen dargestellt.

Die Erkenntniſs Gottes durch reine Vernunft beruht auf der Einsicht des ganzen Wesens der Vernunft, welche nur durch eine streng wissenschaftliche Durchführung kann ge-

wonnen werden. Von jeder wahren Wissenschaft fordert man, dafs sie ihre gleichartigen Erkenntnifse zur höchsten Einheit bringe, d. h. auf einen Grundsatz zurükführe, der sich in allen diesen Erkenntnifsen, so wie diese in ihm, sich wieder finden. Aus der vollständigen Entwickelung dieses Grundsatzes geht sodenn das Ganze der Wissenschaft hervor.

Der Grundsatz der transcendentalen Vernunftwissenschaft wurde nach vorausgegangenen kritischen, d. h. auf Erkenntnifs des innern Menschen sich stützenden Forschungen in der Abhandlung über das Fundament aller menschlichen Erkenntnifs folgendermafsen festgestellt und bewiesen.

Ich (Intelligenz) bin, Dinge (der Inbegriff der ganzen Welt) sind, ein höchster Geist (Gott) ist, durch welchen Ich und Dinge absolut bestimmt sind. Dieser Grundsatz bildet die Ursynthesis, Intelligenz als Thesis, Welt als Antithesis, Gott als Synthesis, und wurde in der Abhandlung als absoluter Grund der Möglichkeit aller menschlichen Erkenntnifs aufgestellt. Demnach kann er als absoluter Grund nicht in die Erfahrung fallen, sondern mufs über ihr als hehrer Genius schweben, derselbe

kann aber auch nicht von der Erfahrung getrennt werden, weil er auf dem Wege der innern und äufsern Erfahrung durch Fortschreiten in derselben bis zum Unbedingten oder Absoluten gewonnen wurde. Demnach steht er mit derselben im engsten Zusammenhang, ist also kein transcendenter, sondern ein transscendentaler (immanenter) Grundsatz der ganzen Erfahrung.

Derselbe zeigt aber auch, dafs der Urgeist, Welt und Gott im engsten Verbande gegen einander stehen, und eine grundwesentliche Einheit in der Vernunft bilden, welche eben die Ursynthesis nachbildend darstellt. Daraus ergibt sich aber auch noch ferner der strengste Determinismus, da durch Gott die Welt und der Urgeist absolut bestimmt sind, mithin die engste Abhängigkeit Beider von Gott. Wie läfst sich dieser Determinismus mit der factisch sonach unwidersprechlich erkannten Selbstständigkeit der Welt und des Urgeistes in ihr zusammen reimen? Ist auf diese Weise Gott und Welt nicht nur wesentlich Eins, sondern auch ganz keine Verschiedenheit zwischen Beiden, wie sie der constitutive Pantheismus im ἓν καὶ πᾶν behauptet? Die Ausführung hierüber im ersten Theil S. 38 beweifst das Gegentheil,

worauf wir uns beziehen, und nur der Verbindung wegen Folgendes beifügen.

Wie jedes vollendete Kunstwerk als erscheinende Thatsache ein Bestehen für sich im Gegensatze mit seinem Urheber, dem Künstler, in der Individualität seines Daseyns hat, eben so hat auch die Welt und der Urgeist in ihr als das höchste Kunstwerk des Lebens in ihrer daseyenden Universalität, ein Bestehen für sich, factische Selbstständigkeit, wie sie die Erfahrung zu erkennen gibt. So wenig nun der Künstler das Kunstwerk selbst, so wenig ist Gott die Welt selbst, sondern nur eine That von ihm, wie das Werk des Künstlers nur dessen That, nicht er selbst ist. So besteht also in Hinsicht ihrer Wirklichkeit, des Gewordenseyns, eine unendliche Verschiedenheit zwischen Gott und Welt, denn beide bestehen für sich, ohne jedoch der grundwesentlichen Einheit Beider Eintrag zu thun. Denn wie das Werk des Künstlers nach seinem endlich sinnlichen Werden betrachtet, Eins mit dem Künstler, sein Schaffen ist, so ist auch die Welt nach ihrem übersinnlichen ewigen Werden Eins mit Gott, denn sie ist sein Schaffen, und da sie ein lebendiges ewig dauerndes Kunstwerk ist, sein nie aufhörendes, sondern ewig sich fortbewegendes

Schaffen und Erhalten des Lebens, und nur in ihm und durch ihn erhält sich Alles, was Leben hat, denn Er allein ist der Born des unendlichen, für geschaffene Geister ewig unbegreiflichen Lebens. Hörte also Gott auf zu seyn, und in seinem Seyn zu wirken, so wäre die Welt zernichtet. Demnach ist die Welt in ewiger Abhängigkeit von Gott. Wie besteht aber damit die factische Selbstständigkeit der Welt und insbesondere des Menschengeistes kraft ihrer daseyenden Universalität? Darum mufst du, Erdensohn, Gott den Schöpfer, und nicht das Geschöpf fragen. Bisher hat aber seine Weisheit nicht für gut gefunden, darauf zu antworten, sondern es als unerforschliches einziges Geheimnifs seiner Schöpfung für sich behalten, und das nasenweise Geschöpf an die Gränzen seiner Endlichkeit verwiesen. Hier stehe still, o Mensch, erstaune über das Wunder, das ewig unerforschliche Geheimnifs deiner Freiheit in ihrer seligen Abhängigkeit von Gott, denn deine Freiheit kann nur ein freies Ergreifen der Nothwendigkeit in Gott seyn. Auf diese Weise ist also Gott, von der Welt und dem Menschengeist in ihr, nach deren erscheinenden Da- oder Gewordenseyn, betrachtet, unend-

lich verschieden; dasselbe trifft aber auch zwischen der Welt und dem Urgeiste in ihr zu. Denn wenn gleich Beide, ihrem absoluten Seyn nach betrachtet, keines ohne das Andere bestehen können, weil die Welt die reale Seite, der Urgeist aber die ideale Seite eines einzigen Universums offenbart, so stehen sie doch, ihrem erscheinenden Daseyn nach betrachtet, in unvertilgbarem Gegensatze, und sind nach demselben von unendlich verschiedenem Werthe. Der Urgeist hat nämlich in seiner reinen Thätigkeit allein absoluten Werth; der Inbegriff der Dinge in der Welt aber bloſs relativen Werth, als Mittel und Schauplatz des geistigen Wirkens.

Demnach treten in der transcendentalen Vernunft die drei reinen Ideen, wie sie im ersten Theile S. 42–45 dargestellt sind, hervor, aus welchen in ihrer wissenschaftlichen Durchbildung drei verschiedene Wissenschaften: 1. die rationale Psychologie, 2. die rationale Kosmologie, 3. die rationale Theologie entspringen. Letztere ist zwar der Hauptgegenstand unserer weitern Forschung. Da wir aber die transcendentale Vernunft in ihrer organischen Einheit nicht ausser Acht lassen dürfen, wenn eine durchgreifende Einsicht der ra-

tionalen Theologie gewonnen werden soll, erstere aber in ihrer vollständigen Entwickelung erst im ganzen dogmatischen Systeme der Philosophie, welches in der Zukunft erscheinen wird, hervortreten kann, so ist es unumgänglich nöthig, den Umrifs ihrer organischen Einheit, wie er in dem Organon der Transcendentalphilosophie gegeben ist, in beiliegender tabellarischen Übersicht vorzulegen, worüber zur nöthigsten Erläuterung folgende Hauptbemerkungen unentbehrlich sind.

I. Die anerschaffenen göttlichen Urideen oder Urbilder, Urgeist, Welt und Gott in ihrem innigsten Verbande durch die Ursynthesis, dem lautersten Producte der nachbildenden speculativen Vernunft, angeschaut, sind die unerforschlichen constitutiven Principien der reinen Menschheit, denn in denselben schaut sie das Urbild ihres ewigen Wesens und Bestehens, wie sie unmittelbar von Gott ausgegangen ist, und in der Welt als deren höchste Blüthe und Frucht, somit als Endzweck derselben hervortritt, wornach sie also die reale Welt als blofses Mittel zu ihrem unendlichen Ziele betrachtet und gebraucht.

Da aber die Menschheit in der Erscheinung als eine Mehrheit hervortritt, mithin der

einzelne Mensch, wie er sich, so zugleich Wesen seiner Art findet: so muſs er dieselbe kraft der Idee des Urgeistes in der Welt als Selbstzwecke behandeln, da nach dieser Idee es keine Seele eines einzelnen Menschen, die diesem einzig und allein zugehörte, sondern nur eine allgemeine ungetheilte Seele der Menschheit gibt, welche als Urgeist der ewige Repräsentant aller einzelnen Menschenseelen auf Erden ist. Vortrefflich sagt der himmlische Fenelon (Demonstration de l'existence de Dieu. chap. 50) „Die höhere Vernunft ist es, die macht, daſs der Wilde in Canada viele Dinge eben so ansieht, wie der Philosoph in Athen und Rom. — Sie ist es, die die Menschen aller Jahrhunderte und aller Weltgegenden, wie mit einer Kette, in dem Mittelpunkte gewisser unwandelbaren Regeln, die deſswegen die ersten Grundsätze heiſsen, zusammenhält, ungeachtet der unendlich vielen Varianten, die von ihren Leidenschaften, von ihren Zerstreuungen, von ihren Einbildungen herrühren, in Sachen, die weniger Klarheit für sich haben.“

Die aus den reinen Ideen sich entwickelnden Vernunftbegriffe, welche nichts anders sind, als dieselben Ideen nach den verschiedenen Richtungen ihrer unendlichen Thätigkeit gemäſs den ur-

sprünglichen Geistesdimensionen der Quantität, Qualität, Relation und Modalität, theilweise dargestellt, sind die Regulative, bloſs leitende Principien für die ganze, äuſsere und innere Erfahrung, mit welcher dem Menschengeiste der Schauplatz seines unendlichen Wirkens eröffnet und gegeben, also keineswegs von ihm selbst geschaffen ist. Hiemit eröffneten wir eine ganz neue Vernunftlehre, nämlich die Ausgleichung der unendlichen reinen Ideen mit deren endlichen Erkenntniſs, da sie als das Mittelband ihrem Inhalte nach unendlich, ihrer Form nach als Begriffe, Theilvorstellungen der Ideen, endlich sind, welche die Alten und Kant, (der die Ideen selbst für bloſse Regulative hielt, und den Unterschied der von ihnen abgeleiteten Vernunftbegriffen, den eigentlichen Regulativen, gar nicht ahnte) so wenig erkannten, als die nachfolgenden speculativen Denker, Fichte, Schelling, Hegel. So nahm Schelling nach Fichte eine bloſse Anschauung in speculativer Vernunft ohne alle Vermittelung durch endliche Begriffe, d. h. theilweise Vorstellungen, an; denn mit Ausschliessung alles endlichen Begreifens sollte nach ihm kraft intellectueller Anschauung ein absolutes mithin göttliches Erkennen durch specu-

lative Vernunft statt finden. Hegel dagegen zeigte in der Idee der Vernunft den sich selbst bewegenden, lebendigen und alles Geistige schaffenden Begriff, als constitutives Princip. vor, als das Höchste und Einzige der Vernunft, wodurch sie ebenfalls absolute, göttliche Erkenntnifs, erzeugen soll. Im strengsten Gegensatze mit diesen Geistesforschern behaupten wir kraft unserer Vernunftbegriffe ein blofses endliches Erkennen der absoluten Vernunft. Durch diese Vernunftbegriffe werden nämlich die unendlichen Ideen, welche der ganze objective Inhalt des Absoluten sind, an die endliche Erkenntnifssphäre geknüpft, ihre sonst unerfafsliche Universalität durch theilweise Ansichten fixirt, und so in bestimmten Umrissen endlich erkannt. Dadurch sind sie das vermittelnde Band zwischen der Unendlichkeit der reinen Ideen und dem stets endlichen menschlichen Erkennen. Der menschliche Geist mufs sich auch hier, wie in der äufsern und innern Erfahrung der gegebenen unendlichen Welt durch discursive Begriffe selbstbeschränken, um ein bestimmtes endliches Erkenntnifs des Absoluten zu gewinnen. Diese Vernunftbegriffe, als die Regulative menschlicher Erkenntnifs, können nun schlechterdings nicht bestimmend in der Erfahrung gebraucht

werden, sie geben also nie eine Erweiterung der Erkenntnifssphäre über die äufsere und innere Erfahrung hinaus, sondern dienen einzig dazu, dasjenige, was in der Erfahrung durch getreueste, sorgfältigste und fehlerfreie Beobachtungen und Versuche sich von selbst darbietet, und ungekünstelt mit dem unermefslichen Inhalte reiner Ideen übereinstimmt, zu sanctioniren, und somit den Erfahrungswahrheiten die Weihe ewiger Wahrheit zu ertheilen. Dies ist der Grund, warum jeder constitutive Gebrauch speculativer Principien in der Erfahrung, also die Theodice eines Leibnitz so gut, als die neueste Kakodice Schopenhauers (die Welt als Wille und Vorstellung, Viertes Buch. Leipzig 1819) nothwendig mifsglücken mufste.

II. Reine Vernunftideen und Begriffe lassen sich blofs klar, nie deutlich, d. h. erklärlich machen. Denn so wenig dieselbe nach Unten zu, wie wir bereits gesehen haben, die Erkenntnifssphäre erweitern, eben so wenig ist dies nach Oben hin möglich.

Der Menschengeist kann nämlich das ihm von dem höchsten Geiste bestimmtes Maafs, seine innere Gesetzlichkeit, nicht ergründen, was geschehen müfste, wenn er über seine reinen Ideen und die daraus entwickelten Ver-

nunftbegriffe hinausschreiten, und sie so in ihrem höheren Grunde erkennen wollte. Die Vernunft schaut an und erkennt in ihren reinen Ideen und Begriffen blofs das Was, ihr Wesen, aber keineswegs das Wie und Wodurch. Dieses ist das unerforschliche Geheimnifs Gottes, sonach für das menschliche Wissen ein Wunder des göttlichen Wirkens. Das Wesen der Vernunft, in ihrem anerschaffenen, unerforschlichen Ideen, Gott, Welt und Urgeist, im Wissen durch den Begriff ergründen zu wollen, ist daher ein eitles Streben der Identitätsschule, als einer ephemeren Erscheinung unseres mystischen Zeitalters, ja ein vermessener Dünkel, der mit Wahnsinn endigen mufs. Alles menschliche Wissen, jeder Begriff beginnt nämlich in der Zeit, hat also einen Anfang, ist ein in der Erscheinung hervortretendes sonach endliches Werden. Jeder Anfang aber ist stets ein Zweites, das mit einem Vorhergehenden und Nachfolgenden in unzertrennlicher mithin nothwendiger Beziehung steht. Das Vorhergehende im menschlichen Wissen ist Gott, der allein Allwissende, und das Nachfolgende im Wissen ist die dem Menschen gegebene Welt, der einzige ideale und reale Inhalt seines Wissens, und in der Mitte zwi-

schen Beiden schwebt, trägt und hält sich der sinnende unendlich endliche Menschengeist, nach Oben, Gott im Wissen und Schauen erstrebend, aber nicht seinem unbegreiflichen Wesen nach, sondern nur nach seinem begreiflichen Urverhältnifse zur Welt und zu sich selbst als Theil der Welt, schauend und auf endliche Weise begreifend, und dem zufolge in der Erfahrung erkennend; nach Unten, die Welt und den erscheinenden Menschengeist in ihr, in ihren einzelnen Erscheinungen erfahrungsmäfsig erfassend, sie allmählig zu einem idealen Ganzen verknüpfend, und in dieser Erkenntnifs ins Unendliche fortschreitend, aber niemals das reale und ideale Ganze der erscheinenden Welt und des Geistes, sonach die volle Wahrheit durch Erfahrung erstrebend, weil dieses nur bei Gott, dem Allwissenden, möglich ist.

Was demnach der menschliche Geist durch seine Ideen und die davon abgeleiteten endlichen Vernunftbegriffe zu leisten vermag, besteht in dem klaren, lichtvollsen unendlichen Schauen und endlichen Begreifen seines Urverhältnifses zu Gott und Welt, und der darin erkennbaren grundwesentlichen Einheit Gottes, der Welt und des Urgeistes.

Hier darf durchaus keine Dunkelheit, so-nach kein Mysticismus walten, der Geist mufs sich ganz in seinem Wesen offenbaren, dies kann er auch, weil er hier der einzige Gegenstand seiner Forschung durch speculative Vernunft ist, die nichts Fremdartiges in sich aufzunehmen braucht, und so in reinster Gestalt ihr Wesen in Urideen unendlich anschaut, und durch Begriffe endlich denkt.

III. Die Tabelle stellt unter drei Nummern den Organismus der transcendentalen Vernunft 1. als synthetisches, 2. als analytisches (dogmatisches) System, und 3. das Eins seyn Beider, ihr Zusammenfallen, dar. Dies mufste in lauter Gegensätzen als der unumgänglichen Bedingung jeder endlich menschlichen Erkenntnifs des Unendlichen geschehen. Hier tritt also das eigenthümliche Wesen der Philosophie ohne Beinamen, worauf unser ganzes Verstandes- und Vernunftsystem beruht, in seiner ewigen Wahrheit hervor, weshalb dasselbe eine tiefere Betrachtung verdient, die wir folgender Reflexion eines wissenschaftlicheo Denkers (Rheinisches Archiv 1813 II. S. 118) anreihen: „die Franzosen verfahren in der Philosophie nie anders als analytisch. Man könnte den Hauptfehler ihrer gebildeten Natur (denn die ungebildete

ist immer gut) dadurch ausdrücken, daſs sie alle Synthesis wegläugnen, nichts anerkennen, als was sich mechanisch erklären läſst, die freie Zeuguug des Geistes und des Willens aus Nichts nicht gelten lassen. In der That hätte, glaube ich, der, welcher in französischer Sprache irgend eine Synthesis (eine Thathandlung des Geistes oder Willens) rein und allgemein verständlich aufstellen könnte, das Räthsel gelöst. Doch wohl nicht für die Franzosen, werden sie (Jacobi) mir einwenden. Und freylich ist dies sehr wahr, denn da liegt eben jede Philosophie im Argen."

Gerade auf diesen Punkt war unser ganzes Streben gerichtet bei der versuchten Reform der Philosophie in der Architektonik und dem darin verkündeten Frieden, so wie in dem Organon der Transcendentalphilosophie. Das synthetische System aller menschlichen Erkenntniſs ist als Basis angenommen, und das analytische System darnach dichotomisch dargestellt. Das ganze Verfahren darin ist aber nicht etwa ein im Flug ergriffener genialischer Gedanke, sondern das Resultat tiefer phychologischer Forschung, worauf jede reine Philosophie, wenn sie nicht ein Luftgebilde seyn soll, sich stützen muſs. Darin wurde bewiesen, daſs

der Mittelpunkt des ganzen innern, und als solchen die Erkenntnifs schaffenden Menschen eine Synthesis in der durch productive Einbildungskraft ursprünglich unwillkürlich, sodenn frei geschaffenen Vorstellung (Synthesis) ist, welche die sinnliche und übersinnliche Welt zur Einheit verknüpft, und nur dadurch ein Erfahrungssystem von der, sinnliche und übersinnliche Welt erkennenden, Menschenseele möglich macht.

Die ursprüngliche Synthesis in der Vorstellung wurde demnach als das tiefste Wesen jeder Erkenntnifs begriffen, nnd was von der gemeinsten sinnlichen Erkenntnifs als Erkenntnifs gilt, das mufs auch von der höchsten übersinnlichen Vernunfterkenntnifs wahr seyn, dafs sie, ihrer Form nach bilde und darstelle eine Ursynthesis.

Dies war der Gang unserer Forschung, und das einfache Mittel, um der gränzenlosen Verwirrung in der Philosophie durch Vorweisung eines festen Standpunktes in der Erfahrung, von dem sie in jeder Erkenntnifs aus- und zurückgehen mufs, Einhalt zu thun. Zu diesem Zwecke mufste aber eine Reform der Erfahrungsseelenlehre geschehen, weil Kant die Vorstellung durchaus für unerklärbar hielt, die nach tieferer psychologischer For-

schung eben als der Mittelpunkt der erkennenden Seele, sonach als die Basis aller menschlichen Erkenntniſs in deren ursprünglichen Thathandlung erklärt, so wie in ihrer genetischen Bildung begriffen werden muſs.

Hier tritt aber auch das Gebrechen unserer Zeitphilosophie am allerstärksten hervor. Denn wie schnöde wurde von ihr die Psychologie als tief unter ihrem Horizonte liegend, behandelt, ja als erbärmliche Gemeinheit weggeworfen. In unerreichbarem Höhen schwebte der absolute Geist der Identitätsschule über allem Irdischen, Begränzten. Wie vom höchsten Thurme herab schaute er das niedrige Erfahrungswissen in ihren einfältigen Bekennern als das Treiben und Zappeln von Erdwürmern an, die nicht werth uoch fähig sind, ihm, den hehren absoluten Geist in seinem sohnenklaren Aether zu schauen, vielweniger sein Wesen zu begreifen. Wohl möge sich dieser Abgott eines mystischen Zeitalters vor dem tragischen Schicksale des Ikarus hüten!

Die Synthesis, der psychologische Erfahrungsgrund menschlicher Erkenntniſs, zugleich die unabsichtliche That des sinnenden Naturgeistes vermöge seiner productiven Einbildungskraft, ist als Product in ihrem Vorbanden-

oder Gewordenseyn betrachtet das Erste; aber die absichtliche, frei sich bildende Erkenntniſs derselben durch wissenschaftliche Reflexion in der Darstellung der genetischen Bildung der Synthesis, also im ursprünglichen Werden derselben betrachtet, welche als die Reconstruction, das Wiedererkennen der ursprünglichen gewordenen Construction das Zweite ist, geschah erst nach Jahrtausenden, weil es die schwerste Aufgabe für den forschenden Geist war, die gewohnte natürliche gleichsam mechanische Richtung nach Aussen, wodurch die ursprüngliche Synthesis zu Stande kam, in die umgekehrte freithätige Richtung nach Innen zu verwandeln, und so in die geheime Werkstätte des Naturgeistes bei seiner Bildung der ursprünglichen Vorstellung einzudringen. Dies ist das groſse Unternehmen des genialen Kants, sein unsterbliches Verdienst, wodurch er Stifter der kritischen Philosophie geworden ist, welche ihren Begründer noch erwartet, der, wenn er dies hohe Ziel glücklich erstrebt haben würde, die wahre Philosophie ohne Beinamen darstellen müſste.

Hier beschränkte sich aber unwillkürlich sein Blick auf die bloſse Verstandessynthesis, nach welcher nur eine Erscheinungswelt in sinn-

lichen Vorstellungen erkannt werden kann, und da er die reine Vernunftsynthesis, wodurch allein eine übersinnliche Welt und in ihr Gott erkennbar ist, ausdrücklich von seinem System ausschloſs, und so ein Wissen derselben für unmöglich hielt, dafür aber einem bloſsen Vernunftglauben an die übersinnliche Welt und Gott in weiter Ferne von irgend einer wissenschaftlichen Erkenntniſs derselben aufstellte: so muſste für weiter forschende Geister das Bedürfniſs entstehen, diesem Mangel abzuhelfen, was denn wirklich zuerst durch Reinhold vergeblich versucht, und von dem redlichen Forscher selbst als miſslungen erkannt, in der Folge aber von Fichte, Schelling, Hegel, mit gröſserem Beifalle durch tieferen Forschungsgeist, erstrebt, aber nicht erreicht wurde. Dahin ging auch unser Streben, dieses hohe Ziel durch die wissenschaftliche Darstellung der Ursynthesis in einer transcendentalen Vernunftwissenschaft zu erreichen.

In der Abhandlung über das Fundament aller menschlichen Erkenntniſse wurde das shwierige Unternehmen kritisch eingeleitet, und die Ursynthesis als höchster Grundsatz der Möglichkeit äusserer und innerer Erfahrung auf psychologischer Grundlage rein philosophisch

entwickelt, aufgestellt, und im Organon der Transcendentalphilosophie das reine Vernunftsystem, im Umrisse zergliedert, dargestellt.

Was Kant in genialem Schwunge gefunden, und als bloſse Thatsache des Verstandes in dem Satze „ursprünglich vorstellen“ aufgestellt hatte, das laſst sich jetzt wissenschaftlich nachweisen. Was nämlich der menschliche Geist in seiner nicht selbstbewuſsten Richtung auf die Natur in der Bildung jeder Vorstellung (Synthesis) unabsichtlich construirt, das muſs der wissenschaftlich gebildete Geist mit selbstbewuſster, freier Reflexion reconstruiren, d. h. die Vorstellung in ihrem ursprünglichen Werden erkennen können. Diese Reconstruction ist demnach das Wiedererkennen der ursprünglichen Vorstellungskraft im Nachbilden ihrer Thätigkeit, worin sie die sinnliche Erkenntniſs schafft.

Die geistige Naturthat, wodurch die ursprüngliche Erkenntniſs vollzogen wird, ist der einzige Gegenstand, der hier begriffen werden muſs. Dadurch wird die Erkenntniſs der ursprünglichen Synthesis, die Einsicht ihres Werdens im Menschengeiste gewonnen, und wenn dieses Geschäft richtig zu Stande kam, so muſs sich das Resultat als des Beweis ihrer Richtig-

keit ergeben, dafs das unabsichtliche Werk des Naturgetstcs in der vollzogenen That des Erkennens, und das umgekehrte Verfahren des wissenschaftlichen Geistes in der Reconstruction, d. h. der selbstbewufsten Vollziehung dieser That, in Eins zusammenfallen, wie das Organon der Transcendentalphilosophie S. 13, durch die Gegeneinanderstellung der Analyse und Synthese der ursprünglichen Verstandesthätigkeit factisch beweifst. Gerade so verhält es sich auch bei der höchsten Vernunfterkenntnifs, denn es ist ja ein und ebendasselbe Thun des Geistes, nur der Gegenstand ist verschieden; dort ist es ein sinnliches, in der Erkenntnifs der erscheinenden Welt — eine Function des synthetischen Verstandes; hier ein übersinnliches, in der Erkenntnifs der den Erscheinungen zum Grunde liegenden Welt, wie diese in und durch Gott wesentlichen Bestand hat — eine Function der synthetischen Vernunft.

Jede Synthesis erhält ihre volle Entwickelung durch das untergeordnete logische Verstandesgeschäft, die Analysis. Aus dieser entspringen erst die reinen discursiven Verstandes- und Vernunftbegriffe, welche das Ganze in der Synthesis theilweise darstellten, und dadurch allererst begreiflich machen. Sie ist eine

nothwendige Function unsers endlichen Denkens der unendlichen sinnlichen und übersinnlichen Welt.

Aus ihr gehen die ursprünglichen Dimensionen des unendlich endlichen Menschengeistes, in der Quantität, Qualität, Relation und Moralität hervor, die in ihrer dreifachen Stufenfolge die ursprünglichen Verstandes- und Vernunftbegriffe darstellen, und der Maafsstab sind, den Plan zum Ganzen einer jeden Wissenschaft, so fern sie auf Begriffen a priori beruht, vollständig zu entwerfen, und sie mathematisch nach bestimmten Principien abzutheilen. Darauf beruht die Form unsers Vernunftsystems, sie gehen alle Momente, und die Ordnung dieser speculativen Wissenschaft als eines in sich abgeschlossenen Ganzen an. So lebt und bewegt sich in diesen Begriffen das synthetische und dogmatische Vernunftsystem, wie die Tabelle darstellt.

Wir haben jetzt noch das Verhältnifs beider Vernunftsysteme gegen einander zu betrachten. Jedes ist das umgekehrte Verfahren des Andern, beide aber erläutern und bestätigen sich wechselseitig, daher kann Keins des Andern entbehren, und der T r i u m p h der Wissenschaft ist das Zusammenfallen Beider in

Eins, wodurch aus Beiden das gleiche Resultat, die vollendete und ewige Vernunfterkenntniſs, hervorgeht, und in ihrer Glorie vor dem Geistesauge sichtbar dasteht. Dies ist das Endziel unserer ganzen Forschung. Aus ihr geht folgendes Hauptresultat hervor.

Speculative Vernunft, — die nachbildend schöpferische Urkraft des unendlich endlichen Menschengsistes in der Construction der anerschaffenen (nicht angebornen) göttlichen Ideen, Gott, Welt und Urgeist zur grundwesentlichen Einheit in der Ursynthesis — ist die wissenschaftliahe Darstellung der reinen Erkenntniſs von den Uraussprüchen (Offenbarungen) Gottes in Ideen kraft der ersten Kundmachung derselben im unmittelbaren Glauben durch übersinnliches Gefühl als Urthatsache, worin die absolute Einheit der ewigen Welt und des in ihr ewigen lebenden und sich entwickelnden Urgeistes in Gott, und damit ihre ewige Abhängigkeit von Ihm unendlich geschaut, und endlich begriffen wird.

Dadurch ist sie die einzige und höchste Erkenntniſs, welche in ihrem Realgrunde (denn als Erkenntniſsgrund ihrer selbst, ist sie wie jedes Principium cognoscendi nur

mittelbar) unmittelbare sonach objective Wahrheit hat, daher mufs jede anderweitige, als eine mittelbare stets auf sie als die ewige Grundlage zurückgeführt werden, so ferne dieselbe in ihrer wahren innern Bedeutung d. h. nach ihrem Wesen, begriffen seyn soll. Das Aufnehmen der mittelbaren Erkenntnifs in die Unmittelbare ist aber Philosophiren im eigentlichsten höchsten Sinne, wodurch die Aufgabe der vollendeten Erkenntnifs jedes Gegenstandes in der Idee allererst gelöfst wird, das jedoch bei Erfahrungsgegenständen niemals ganz, sondern nur durch unendliche Annäherung geschehen kann. Dagegen hat die vollendete ideale Vernunfterkenntnifs diesen ausschliessenden Vorzug kraft ihrer anerrchaffenen göttlichen Ideen, dafs sie diese in ihrer unendlichen Totalität nnd Einheit anschauen, und auf endliche Weise in discursiven Begriffen denken kann.

So ist also die speculative Vernunft der Anfangs- und Endpunkt alles Philosophirens, sie als die höchste Philosophie ist die Grundwissenschaft im weitern Sinne, und in eine Definition gefafst — die Urwissenschaft von Gott und einer göttlichen idealen und realen Welt, wie Beide in ihrer grund-

wesentlichen Einheit im reinen Menschengeiste nach Urideen unendlich angeschaut, und auf endliche Weise begriffen werden.

Stellen wir am Schlufse unserer vorläufigen Betrachtung eine Vergleichung mit der Platonischen, Leibnitzischen und Kantischen Vernunftlehre an: so ergibt sich 1. dafs wir mit Platon gegen Kant eine Wissenschaft der Ideen, und in deren Anschauen und Begreifen die höchste und allein vollendete Erkenntnifs des Menschen gefunden haben; hingegen 2. von Platon darin abweichen, dafs wir uns über die Erfahrungsideen der Wahrheit, Schönheit und Sittlichkeit, welche Platon allein kannte, zu deren absolutem Grunde, nämlich den Urideen, Gott, Urwelt und Urgeist erhoben, und diese göttlichen Ideen als den ganzen unendlichen Inhalt der speculativen Vernunft, so wie deren grundwesentliche Einigung durch die endlich nachbildende reine Geistesthätigkeit in der Ursynthesis und die darauf sich gründende Entwickelung der Vernunftbegriffe als die endliche Form erkannt haben, welche die unendliche Urideen in die stets endliche Erkenntnifssphäre der Menschen versetzen, und dadurch die Möglichkeit der Ablei-

tung aller endlichen menschlichen Erkenntniſs aus den unendlichen Urideen vermitteln und begründen. Dadurch trennen wir uns 3. einerseits von der kantischen Vernunftlehre, welche keine Erkenntniſs der Dinge an sich in den Ideen zuläſst, vielmehr die einzig wahre Erkenntniſs auf Erfahrung beschränkt, und für die Ideen einen bloſs regulativen Gebrauch in der Erfahrung gestattet. Hier schlugen wir nun 4. in Beziehung auf die kantische Vernunftlehre einen Mittelweg ein, indem wir zwar gegen Kant eine Wissenschaft der Urideen als höchste unmittelbare Erkenntniſs und als den absoluten Grund jeder Mittelbaren feststellten, dagegen ihren Gebrauch in der Erfahrung, wie Kant, als bloſs regulirend kraft der endlichen Vernunftbegriffe erkannten, wodurch wir uns 5. von der Leibnitzischen so wie von der Platonischen Ansicht des Übersinnlichen trennen, welche dieses, als die einzigwahre Erkenntniſs gelten läſst, alles weitere sinnliche Erkenntniſs für bloſsen Sinnenschein, mithin als trüglich annimmt; wogegen wir jede sinnliche durch richtige Erfahrung gewonnene Erkenntniſs zwar als endlich, aber zugleich als theilweise Abspieglung des Unendlichen, rein Übersinnlichen, stehen lassen, und damit die specu-

lative unendliche Vernunfterkenntnifs mit der endlichen Erfahrungserkenntnifs kraft der Vernunftbegriffe, die ihrem Inhalte nach unendlich, ihrer Form nach aber endlich, sonach das Mittelband zwischen Beiden sind, in vollkommenen Einklang bringen. Endlich unterscheidet sich 6. unsere Vernunftlehre von allen Dreien durch die systematische Ausführung und Vollendung zu einem geschlossenen, weder zu mehrenden noch zu mindernden Ganzen der rein übersinnlichen Erkenntnifs, nähert sich aber der Kantischen Verstandeslehre darin, dafs sie mit derselben einen vollkommenen Parallelismus bildet. Denn es ist ja ein und eben dieselbe freithätige Geistesfunction, welche die Verstandes- und Vernunftsynthesis erzeugt, und nur der Gegenstand ist verschieden, der im erstern Falle auf die sinnliche Erfahrung gerichtet, eine ursprüngliche Verstandeserkenntnifs schafft; im zweiten Falle in seiner Richtung auf übersinnliche Erfahrung eine ursprünglich speculative Vernunfterkenntnifs zu Stande bringt. Da aber jedes Verstandeswissen im Daseyn der erscheinenden Welt seine Begründung durch das Vernunftwissen im absoluten nicht erscheinenden Seyn der Welt durch Gott erhält: so ergibt sich daraus der engste Verband des Er-

fahrungswissens im Daseyn mit dem absoluten Schauen und endlichen Begreifen durch die speculative Vernunft, sonach diese als die Grundwissenschaft aller menschlichen Erkenntnifs im weitern Sinne, von der wir jetzt zu der Grundwissenschaft im engern Sinne, nämlich der rationalen Theologie, übergehen.

II. Kapitel.

Erkenntnifs Gottes durch die Vernunft insbesondere.

Nach dieser Totalübersicht der speculativen Vernunft läfst sich jetzt erst der erste Haupttheil, die Erkenntnifs Gottes durch reine Vernunft, die Grundwissenschaft im engern Sinne, (theologia rationalis) ins volle Licht setzen. Die natürliche Theologie im weitesten Sinne (im Gegensatze mit jeder positiven historischen) ist nach richtiger Ansicht Kants (Prolegomena zur Metaphysik S. 182) „ein Gränzbegriff der menschlichen Vernunft, da sie sich genöthiget sieht, zu der Idee eines höchsten Wesens hinauszusehen, nicht, um in Ansehung dieses blofsen Verstandeswesens, mithin ausserhalb der Sinnenwelt, etwas zu bestimmen, sondern nur um ihren eigenen Gebrauch in-

nerhalb derselben nach Principien der gröfstmöglichen (theoretischen sowohl als praktischen) Einheit zu leiten, und zu diesem Behuf sich der Beziehung derselben auf eine selbstständige Vernunft, als der Ursache aller dieser Verknüpfungen zu bedienen, hierdurch aber nicht etwa sich blofs ein Wesen zu erdichten, sondern, da ausser der Sinnenwelt nothwendig etwas, war nur der reine Verstand denkt, anzutreffen seyn mufs, dieses nur auf solche Weise, obwohl freylich blofs nach der Analogie zu bestimmen".

Nun haben wir vermittelst der Analogie des Künstlers im Verhältnifse zu seinem Werk, das unmittelbare Grundverhältuifs Gottes zur Welt, also nicht Gott an sich bestimmt, sind also streng immanent geblieben.

Aus der Natur des Gränzbegriffs der Theologie entspringt aber wieder ein doppelter Gesichtspunkt, der sich aus der Beschaffenheit jeder Gränze ergibt. Der Gränzbegriff der Theologie schliefst sich nämlich einerseits an das innerlich Begränzte an, und gehört sonach wesentlich zu dem Ganzen dieses Innern, mufs also mit demselben als ein Ganzes positiv erkannt werden; andererseits liegt er über der Gränze hinaus: wenn also von demselben noch

eine Erkenntnifs statt finden sollte, so kann diese nur negativ bestimmt werden. Die Vernunft lehrt aber nicht Gott selbst, d. h. sein Wesen erkennen, (wie wir im ersten Theile wissenschaftlich überzeugt wurden) sondern nur das unmittelbare Grundverhältnifs Gottes zur Welt erkennen, sie mufs also einen zureichenden Grund angeben können, warum das Erstere ihr nicht zu leisten möglich ist, und dieser zureichende Grund mufs in der reinen Vernunftlehre von der Unbegreiflichkeit Gottes vollständig erkannt werden; wodurch eben der Gränzbegriff der speculativen Theologie in seiner Richtung nach Aussen erfafst und durch negative Prädicate bestimmt wird. Die positive und negative Erkenntnifs Gottes durch reine Vernunft mufs jetzt dogmatisch an dem Leitfaden der Geistesdimensionen, nach der Quantität, Qualität, Relation und Modalität entwickelt, und zur gröfstmöglichen Klarheit erhoben werden.

Reine Wissenschcft vom Seyn Gottes nach der positiven Seite betrachtet.

A. Nach der Quantität.

Gott ist das All der Welt, denn in ihm ist Alles und durch ihn Alles, er ist der Mittelpunkt, von dem Alles ausgeht, und in den Alles zurückkehrt. Was Gott objectiv für die ganze Welt ist, das ist ebenso objectiv die Religion der Vernunft als die Stellvertreterin Gottes auf Erden, mithin eine gottähnliche Kraft im Menschengeiste; sie ist die reine Abspiegelung Gottes in ihm, denn sie ist das All der Menschen, das, durch das und in dem Alles in ihm besteht, Anfangs- und Endpunkt von Allem, das, worin Alles seine Einheit findet. So wie nun Gott nicht das All selbst ist, sondern über dem All steht: so ist auch die Religion der speculativen Vernunft nicht der innere Mensch selbst, auch nicht etwas Einzelnes, sondern über allem Einzelnen, sein hehrer über ihm schwebender Genius. Woher nimmt die Wissenschaft ihr Princip, der Moralische sein ~~Gesetz, der~~ Künstler die Idee? Wodurch bestehen diese verschiedene Zweige der menschlichen Thätigkeiten neben einander? Woher sprossen sie? Diesen Anfangs- und

Endpunkt, diese Einheit nennen wir Religion der speculativen Vernunft. Von diesem erhabenen Standpunkte aus betrachtet, erhält die ganze Religion des Herzens und des Geistes nicht ihren Platz neben jenen einzelneu Thätigkeiten und Anlagen, sondern über denselben. So erscheint sie nicht als eine einzelne Function und Anlage des Gemüthes, auch kommt ihr nicht ein bestimmtes Prädicat zu (etwa Passivität), oder ein bestimmtes Organ des Geistes (etwa Phantasie oder Sinn), oder eine bestimmte Richtung und ein bestimmtes Gebiet, wodurch sie sich von andern Functionen des Geistes (Wissen, Praxis) unterscheidet. Sie ist Thätigkeit so gut als Passivität, alle Affectionen und Organe stehen ihr zu Gebote; sie hat alle Richtungen oder keine, und ihr Gebiet ist die ganze Welt, die innere wie die äufsere; jene andern Functionen des menschlichen Geistes sind Bosonderheiten, sie allein ist die Allheit. Wie dieser regulative Begriff eine universelle Darstellung der Religion im Menschengeist ist, auch eben so wird Gottes Seyn in der Welt durch diesen Begriff der Quantität nach in seiner Universalität gedacht. Nach demselben ist also die ganze Herz und Geist beseelende Religion in ihrer objectiven

Universalität gedacht, wie sie der hehre Ancillon in seiner genialen Musterrede von der wahren Gröſse (Einige akademische Gelegenheitsschriften S. 65) so schön schildert: „die herrlichste Frucht des Gemüths, die Krone der Gefühle, die Idee der Ideen, denn das Leben der Menschen muſs, um in seiner ganzen Pracht zu erscheinen, wie gewiſse Meisterwerke der Kunst, sein Licht von Oben empfangen."

B. Nach der Qualität.

Gott ist zufolge seines unmittelbaren Grundverhältniſses zur Welt und dem Urgeiste die absolute Einheit Beider, ihre Harmonie und Eintracht; denn in ihm ist die für unendlich endliche Geister zu erstrebende, aber nur in unendlicher Annäherung, also nie ganz zu erreichende Identificirung des Subjectiven und Objectiven, oder des Denk- und Weltprincips, vollständig gelöſst, Beide fallen in ihm in Eins zusammen. Dies ist der regulative Vernunftbegriff der Immanenz Gottes in der Welt, oder der prästabilirten Harmonie.

Die gröſsten Weltweisen, Spinoza und Leibnitz erkannten zugleich diesen göttlichen, d. h. Gott ausschlieſsend zukommenden Ver-

nunftbegriff (Jacobi, über die Lehre des Spinoza S. 376 — 384). Leibnitz ging sehr richtig und tiefsinnig in Gewinnung des Begriffs der prästabilirten Harmonie von der Alternative aus, dafs die correspondirenden Zustände der Seele und des Leibes entweder von irgend einer Handlung ausgehen müfsten, oder nicht; ein Drittes könne nicht statt finden. Der physische Einflufs und die gelegenheitlichen Ursachen, (die beiden vorhergehenden Hypothesen zur Erklärung dieser Correspondenz) setzten Beide eine Handlung aus irgend einer Ursache voraus, was aber falsch sey. Der Grund der Übereinstimmung der Seele und des Leibes liege einzig in einem angeschaffenen Zustande Beider, kraft ihres Wesens zusammen stimmen zu müfsen, sie sind nicht erst durch eine Handlung correspondirend gemacht. (Ancillon, pére, Essais sur l'esprit de Leibnitzianisme S. 12. in den Abhandlungen der Berliner Akademie von 1812 — 13. Ans diesem göttlichen Begriffe der Vernunft entspringt der tiefe und unendlich reiche Gedanke, das innere Leben mit seinen Vermögen und Gesetzen im Äussern wieder zu finden. Nach diesem kritisch regulativen Pantheismus wurde das erste System der Erfah-

rungsseelenlehre von uns entdeckt, in der Abhandlung über das Fundament aller menschlichen Erkenntnifse in seinem Umrifse aufgestellt und pantheistisch bewiesen, deren vollständige Ausführung im zweiten Bande unsers dogmatischen Systems, welcher die Philosophie des objectiv erkennenden Geistes darstellt, erscheinen wird. Auf keine andere Weise als nach diesem leitenden Begriffe hat der tiefforschende Reil seine herrlichen physiologischen Forschungen aus der lautersten Erfahrung gewonnen.

Das Vortreffliche, was Schelling für die höhere Naturforschung geleistet hat, wurde auch einzig nach der Leitung dieses göttlichen Begriffs durch Erfahrung gewonnen, und behält daher seinen unvergänglichen Werth, wenn seine Identitätsschule längst im Todesschlummer erstarrt seyn wird. Im Gegentheil entstand auch wieder aus dem verkehrten Gebrauche dieses göttlichen Begriffs unsegliche Verwirrung in der ganzen Philosophie neuerer Zeit. Macht man nämlich von diesem Begriff nicht blofs regulativen sondern constitutiven Gebrauch, d. h. setzt man ihn zu einem blofsen Weltbegriff herab, so ist der dogmatische constitutive Pantheismus mit allen seinen ungeheuern Auswüchsen an der Tagesordnung, und der Verwirrung

ist kein Ende, bis der unselige Irrthum in seiner Wurzel ergriffen und ausgerottet ist. Die ganze neuere Identitäts- oder Naturphilosophie geht einzig von diesem Irrthum aus. Identität des Sub- und Objectiven, oder des Begriffs und der Sache sind nach ihr constitutives Princip für die ganze Philosophie, und die Weltforschung in ihr. Dieses Princip fällt nach ihr ganz in die Welt hinein, kommt also nicht, wie oben gelehrt wurde, ausschliefsend Gott zu; daher sind ihr göttliche und menschliche Vernunft, göttliche und menschliche Erkenntnifs ganz Eins, demnach die menschliche Vernunft, wie nach unserer Lehre, keine gottähnliche Erscheinung, sondern ein wahrhaft erscheinender Gott. Auf diese Weise hat Hegel mit bewundernswürdigem Tief- aber auch Hohlsinn, und mit gröfstem Reichthume wissenschaftlicher Erkenntnifs, ein philosophisches Lehrgebäude errichtet, worin folgende ungeheure Aufgabe durchgeführt seyn sollte.

„Die Logik als das System der reinen Vernunft enthält den Gedanken, in so fern er eben so sehr die Sache an sich selbst, oder die Sache an sich selbst, in so fern sie eben so sehr der reine Gedanke

ist. Die Wahrheit ist das reine Selbstbewufstseyn, der Begriff ist das an sich Seyende, und das an sich Seyende der Begriff. Dieses objective Denken ist der Inhalt der reinen Wissenschaft. Sonach ist die Logik als das Reich des reinen Gedankens zu fassen.

Dieses Reich ist die Wahrheit selbst, man kann sich deswegen ausdrücken, dafs dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist."

In dieser objectiven Logik ist nichts an sich vorausgesetzt, der sich selbst bewegende Begriff als Urquell alles geistigen Lebens schafft Alles. Jedes Gefühl und der darauf sich stützende Glaube des gesunden Menschengeistes, gelten hier Nichts, denn nur der Begriff ist das allein wahre Wesen, er ist der erscheinende Gott, sonach Schöpfer nicht nur des Werdens der Erkenntnifs, sondern des Seyns selbst. Seyn und Nichts sind aber Eins, dies ist das Erste, womit sich diese Logik constituirt; demnach wäre das Werden im Begriffe doch wieder Alles. Was aber wird, mufs doch einen Anfang haben, der stets ein Zweites ist,

woher kommt nun in dieser Logik das Erste, primus Motor?

Gott und Welt, das Erste und Letzte im Seyn und Daseyn ist dem in der Mitte zwischen Beiden schwebenden Menschen im Glauben kraft des sinnlichen und übersinnlichen unendlichen Gefühls unmittelbar gegeben, darüber kann er nicht durch seine stets endlichen Begriffe hinaus, die ihren unendlichen Inhalt nur durch den Glauben im Gefühle empfangen, mithin dieses als die unerschütterliche Grundlage voraussetzen müſsen. Versucht er dennoch das Wagstück, so ist ganz natürlich, daſs ihm Seyn und Nichts identisch sind. Übrigens ist das Hegelsche Resultat auch darin falsch, daſs Gott weder ein ewiges Wesen ist, noch einen endlichen Geist erschafft, sondern nur eine ewige Welt, und einen darin sich entwickelnden eben so ewigen Urgeist, als das Ebenbild des über der Ewigkeit (die erst mit dem Erschaffen gedacht werden kann) stehenden höchsten Geistes — Gottes.

Auf ein entgegengesetztes Extrem verfiel die Naturphilosophie, da sie mit Eschenmayer den Vernunftbegriff der Identität des Sub- und Objectiven constitutiv gebranchte, und idealistisch die ganze Objectivität, die Realwelt für

ein an sich Nichts erklärt, sie zur leeren Erscheinung als Reflex einer in das Zeitleben eingebildeten Seele heruntersetzt, und den lebendigen Weltorganismus, die Welt mit ihrem Centrum, in einen todten Mechanismus und Dynanismus verwandelt. So konnte nach diesem constitutiven Gebrauch die von ihm gegebene transcendentale Kosmogonie, nur ein Gebilde einer sich überfliegenden Phantasie, und kein Werk speculativer Vernunft seyn. Der regulative Vernunftbegriff der Identität des Sub- und Objectiven lehrt gerade das Gegentheil; denn in ihm tritt äufsere und innere Weft mit gleicher Realität als zwei Hälften eines unzertrennlichen Ganzen im Universum, obgleich beide von unendlich verschiedenem Werthe, hervor, deren pantheistische Einheit, welche dieser Vernunftbegriff ausdrückt, über dem Universum hinausliegt, zugleich aber auch das Band ist, das das Universum, Welt und Geist, durch Gott grundwesentlich geeiniget, dem forschenden Geiste darstellt.

C. Nach der Relation.

Die grundwesentliche Einheit Gottes, der Welt und des Urgeistes, tritt äusserlich im Begriffe als Wechselverhältnifs hervor, wornach

ohne Gott keine Welt und Urgeist, und umgekehrt kein Gott ohne Welt und Urgeist gedacht werden kann. Dies ist der regulative Vernunftbegriff der Urgemeinschaft oder Urstetigkeit Gottes in der Welt und dem Urgeiste, der wiederum nicht in die Welt und den Urgeist hineinfällt, sondern als göttlicher Begriff über Beiden steht, und sonach das unauflösliche Band darstellt, welches Welt und Urgeist als die ewige That Gottes sichtbar macht. In Gott sind nämlich Gedanke und That Eins, seine Thätigkeit hat aber weder Anfang noch Ende, liegt also über jeden Zeittheil hinaus; somit offenbart sich Gottes Seyn von Ewigkeit im Seyn der Welt und des Urgeistes, und da kein Leiden, nur lauterste Thätigkeit in Gott gedacht werden kann: so muſs Gottes Schaffen der Welt und des Urgeistes als seine ewige That erkannt, und so Beide als ewig seyend durch Gott gedacht werden. Demnach kann Gott selbst so wenig das Prädicat, ewig, als das Prädicat, zeitlich, beigelegt werden; denn nur die Welt und Urgeist sind an sich ewig durch Gott, und zeitlich in ihren Erscheinungen. Überdies bilden ewig und zeitlich in der Reflexion einen nothwendigen Gegensatz, der sich mit der Vorstel-

lung von Gott nicht verträgt, worin jeder Gegensatz als ausgeglichen gedacht werden muſs.

Das wahre Geistesleben im ewigen Seyn des Geistes hingegen ist das gottähnliche Leben, d. i. das Leben in der Zeit für die Ewigkeit, und das Leben in der Ewigkeit für die Zeit; denn Zeit und Ewigkeit stehen nur in der menschlichen Reflexion einander gegenüber.

D. Nach der Modalität.

Die bisher entwickelten drei Vernunftbegriffe von Gott vereinigen sich endlich im Selbstbewuſstseyn des Menschengeistes in dem Vernunftbegriffe der absoluten Nothwendigkeit Gottes für die Welt, als höchstem Regulativ für die Weltforschung, womit das Vernunftsystem vom Seyn Gottes in der Welt positiv betrachtet, oder die endliche Erkenntniſs von der reinen Idee Gottes geschlossen ist. In dieser absoluten Nothwendigkeit Gottes erkennt der Menschengeist die volle Abhängigkeit der Welt, und in ihr des Geistes, zugleich aber auch das ewige Bestehen Beider in Gott. Demnach ist die speculative Vernunft, in diesen vier discursiven Begriffen erkannt, das Organ Gottes, wodurch er sich dem sterblichen Menschen unmittelbar rein geistig offenbart, aber eben

durch diese Offenbarung seinem Geiste die Unsterblichkeit von Ewigkeit verkündet und mittheilt, und ihn zum Genossen des unvergänglichen Gottesreichs schon auf Erden erhebt.

Durch reine Vernunft erkennt er jetzt seine ganze übersinnliche Freiheit im Erkennen, Fühlen und Wollen, als eine verliehene Gottesgabe, findet sich kraft dieser Erkenntnifs an die heilige Nothwendigkeit in Gott gebunden, und erkennt darin seine selige Abhängigkeit von Gott, als die ihm zustehende einzig wahre relative Freiheit. Auf diese Weise erscheint er denn nicht als ein Knecht, sondern als ein freier Diener Gottes, der den heiligen Willen seines Herrn mit gottähnlicher Freiheit in der Liebe vollzieht, und so das Reich Gottes schon auf Erden stiftet. Denn in diesem Geiste, dieser Gesinnung, betet er: dein Reich komme, dein Wille geschehe auf Erden, wie im Himmel; aber auch in diesem Geist und Gesinnung handelt er, und siehe, das Reich Gottes ist da, sein heiliger Gedanke ist That geworden, wie Gottes Gedanke an sich schon That ist; seine Sehnsucht im Gebet ist von seiner Seite erfüllt, denn in ihm ist der Wille Gottes, sein Reich durch die That sichtbar geworden auf Erden, ja so ist er Eins geworden, mit dem wahren Sohne Got-

tes, Jesus Christus, wie dieser Eins ist mit dem Vater.

Der Philosoph auf dem höchsten speculativen Standpunkte bleibt also unerschütterlich ein wahrer Christ, jetzt aber ist sein reiner Christusglaube an Gott im übersinnlichen Bilde, der Liebe Gottes, zum reinen Schauen seines in Gott ewig lebenden Geistes kraft der durch reine Vernunft erkannten grundwesentlichen Einheit Gottes, der Welt und des Menschengeistes verklärt, und so ist die ewig unerschütterliche wissenschaftliche Überzeugung, die allein vor dem unseligen Mysticismus in der Religion sichert, gewonnen.

Reine Wissenschaft vom Seyn Gottes nach der negativen Seite betrachtet, oder die Vernunftlehre von dessen Unbegreiflichkeit.

A. Nach der Quantität.

Gottes unendliches Wirken in der Welt umfaſst die ganze Raumwelt, es hat also einen unbegränzten Umfang, der jedes endliche Maaſs übersteigt. Wie konnte demnach der endliche Menschengeist, der bei seiner Erkenntniſs in Begriffen, nur einen endlichen Maaſsstab anlegen kann, das Wie oder das Ansich des

Wirkens Gottes nach Aussen begreifen. Dieses Nichtbegreifen können stellt der endliche Menschengeist im negativen Begriff der Unermeſslichkeit Gottes dar.

B. Nach der Qualität.

Gottes unendliches Wirken in der Zeitwelt hat eine Stärke, die keine Vergleichung nach Graden gestattet. Das zeitliche Wirken des endlichen Menschengeistes fällt zwischen ein Maximum und Minimum, innerhalb welchen es gradweise fortschreitet, oder zurücksinkt; wie sollte es also demselben möglich seyn, das Wie des intensiven Wirkens Gottes in der Welt zu begreifen. Dieses Nichtbegreifen können wird in dem negativen Begriffe der Überschwenglichkeit Gottes ausgedrükt.

C. Nach der Relation.

Gottes unendliches Wirken in der geistigen Welt kann allein als Wirken eines höchsten unerschaffenen Geistes, in und durch welchen alle erschaffenen Geister leben, weben und sind, gedacht werden. Wie wäre also möglich, daſs Letztere das Wesen des Wirkens eines höchsten Geistes durch ihren endlichen Begriff sollten erforschen können. Dieses

Nicht Begreifen können stellt der negative Begriff der **Unerforschlichkeit Gottes** dar.

D. Nach der Modalität.

In dem positiven Begriffe der absoluten Nothwendigkeit Gottes für die Welt, wird Gott als absoluter Urgrund der Raum- Zeit- und Geisterwelt zusammen gefaſst. Der endliche Menschengeist kann über diesen Urgrund nur staunen, wenn er seine Unfähigkeit erwägt, mit seinem endlichen Begriffe, das Wesen dieses Urgrundes, begreifen zu wollen. Dieses Nichtbegreifen können erläutert der negative Begriff der **Unergründlichkeit Gottes**.

Hochwichtig ist diese negative Wissenschaftslehre von Gott dadurch, daſs sie den letzten Schlupfwinkel der Verirrungen des menschlichen Geistes zerstört. Zwischen beiden Extremen irrt derselbe gar zu oft umher, wenn er vom Mysticismus und dem darin wurzelnden Aberglauben jeder Art, oder von seinem Gegensatze dem Unglauben, ergriffen wird.

Durch diese Lehre können die neuere Auswüchse des kosmoplastischen Verstandes in der vermeintlichen Ergründung des Wirkens Gottes in der Welt als Ungrund mit seinen zwei ewigen Anfängen, **der Existenz und des Grundes**

zur Existenz, wodurch Schelling zugleich die unerforschliche Freiheit des menschlichen Willens wollte begreiflich machen, in ihrer totalen Ungereimtheit erkannt werden. Sie stellen sich als ein freches Unternehmen dar, Gottes Geheimniſs in seinem Wirken enthüllen zu wollen, und eröffnen die Abgründe des Mysticismus mit seinem gräſslichen Gefolge. Diese Lehre verwahrt aber auch vor dem Unglauben, indem man sich davon überredet, daſs alles schlechthin Unbegreifliche für den Menschen so gut, wie nichts sey.

Bewunderungswürdig zeigt sich endlich das Geheimniſs Gottes, seinem Wesen nach, in der Einrichtung menschlicher Natur, daſs Er, der liebende Vater, dem menschlichen Herzen der Nächste, Er aber als das unergründliche Urwesen, dem menschlichen Verstande der Entfernteste ist. Könnten wir Gott durch den Verstand erforschen, wie er an sich ist: so hörte er von dem Augenblick an, wahrer Gott für uns zu seyn auf; es reizte fortan kein Geheimniſs unsere Wiſsbegierde mehr, Furcht und Ungewiſsheit übten zwar keine Gewalt mehr über uns aus, aber der Liebe, der Hoffnung und Ergebung wäre auch kein Gegenstand mehr gelassen, dem sie sich zukehrten; der leben-

dige lieberfüllte Gott, den wir bisher angebetet, wäre in einen todten Verstandesgott verwandelt — für uns wenigstens, die wir das Wissen dem Glauben, die Gewifsheit dem Vertrauen vorgezogen hätten. In dieser weisen Einrichtung steht aber jetzt die Heiligkeit des göttlichen Wesens vor uns in seiner unzugänglichen Majestät und Herrlichkeit, welche sich unter dem Schleier der Unbegreiflichkeit verhüllt: denn alles Unbegreifliche und Geheimnifsvolle flöfst, weil es sich über die Kräfte des endlichen Geistes erhebt, diesem Achtung und Ehrfurcht ein.

II. ABSCHNITT.

Metaphysische Erkenntniss Gottes durch reflectirende Urtheilskraft.

Ist Gottes Seyn in und mit der Welt durch die speculative Vernunft in ihren Ideen und regulativen Begriffen unendlich geschaut und endlich erkannt: so mufs auch das Daseyn Gottes in der Welt durch Erfahrung hegriffen werden können. Alles Seyn als ein Lebendiges tritt nothwendig durch sein Wirken als Erscheinung ins Daseyn. Gott mufs also als der Born alles Lebens sein Daseyn den Lebendigen in der Erfahrung geof-

fenbaret haben, und der Menschengeist muſs dieses göttliche Daseyn im Erfahrungsbegriff, übersinnliche Ursache, durch Analyse desselben erkennen, und so eine Erfahrungswissenschaft vom Daseyn Gottes in der Welt darstellen können. Dies kann aber auf zweien Wegen geschehen. Entweder erhebt es sich von der Wirkung, wie sie die Erfahrung darbietet, zumGesetz derselben in der Ursache; oder er steigt umgekehrt von der Ursache zur Wirkung herab. Der erste Weg ist das Geschäft der reflectireuden Urtheilskraft, der zweite eine Function des Verstandes. Hier betreten wir den ersten Weg, um die metaphysische Erkenntniſs Gottes zu gewinnen.

Die wundervollen Erscheinungen des Lebens im Unendlichgroſsen wie im Unendlichkleinen führen den beobachtenden Geist zum Urquell alles Lebens; er nennt ihn Schöpfer, Urheber, und die lebendige Welt, Schöpfung. Die Erscheinungen des Raumes in seiner Unermeſslichkeit, die Erscheinungen der Zeit in ihrer Unendlichkeit, und die Fülle derselben vom Gröſsten bis zum Kleinsten, dem Bewuſstlosen, Bewuſsten und Selbstbewuſsten stellen sich als eben so viele Symbole Gottes des Schöpfers im Daseyn der Welt dem schauenden

Weltauge, und diese als wundervolle Schöpfung dar. Dieser unendlichen Fülle von Thatsachen ungeachtet wurde in neuerer Zeit durch die Identitätsphilosophie, folgerichtig nach ihrem Grundprincip, diese Schöpfung ganz verworfen. Hören wir, was kürzlich ein tiefsinniger, sehr achtungswerther Identitätsphilosoph, der bei grofsen Irrthümern wieder herrliche Ansichten über dieReligion verbreitet, (Schirmers Versuch S. 143—145) dagegen einwendet:

„Die Annahme einer Schöpfung steht durchaus dem Begriffe des ewig gleichen und unveränderlichen, nicht aus sich heraustretenden Wesens, des unwandelbaren Seyns in Gott entgegen. Wer damit einen wahren und in sich übereinstimmenden Begriff Gottes verbinden kann, der thue es. Mir zerrinnt er in lauter einzelne und in sich trennende Theile, und zersplittert sich in dem Endlichen und Vergänglichen einer Sinnenwelt. Er mufs auch jedem zerrinnen, der je den Begriff eines Seyns gefafst hat. Diese Schöpfung, diese Causalität bringt eine Willkür in den Begriff Gottes, die ihn selbst zu einem Endlichen, und irdischen Verhältnissen unterworfen macht.

Durch die Schöpfung kommt in Gott das Verhältnifs einer Zeit, das sein ewiges Wesen

aufhebt; es kommt die falsche Vorstellung eines Anfangs hinzu, der seiner Wandellosigkeit widerspricht, da in Gott kein Anfang ist, sondern er ist, wie er ist, von Ewigkeit her. Denn da in Gott alles gleich und zugleich zu denken ist, so müfste bei der Annahme eines solchen Anfangs und einer anfangenden Schöpfung vorher ein Mangel in ihm gewesen seyn, und seine ewige unveränderliche Einheit würde zerstört. Trage ich so die Zeit auf ihn über, so darf eine andere Frage nach dem Raume nicht mehr fürwitzig erscheinen. Denn Zeit und Raum sind unzertrennlich verbunden, und was unter den Bedingungen der erstern steht, steht nothwendig auch in Beziehung auf den letztern. Erscheint aber diese Frage als verwerflich, so mufs es die erstere auch seyn. Wem Gott nur der Weltschöpfer ist, der kann auch nie zum Begriffe einer göttlichen Offenbarung gelangen, und wer das Verwerfen einer solchen Schöpfung für Atheismus hält, von dem ist zuerst zu fordern, die Idee Gottes zur Klarheit erhoben zu haben, um dann erst bestimmen zu können, was Atheismus sey. Alle die unzähligen und unauflöfslichen Widersprüche, die der menschliche Verstand in dem Verhältnifse von Gott und Welt findet, können

nicht eher verschwinden, als bis er die Lehre eiuer solchen Schöpfung aufgegeben, und sich aus diesem religiösen Dualismus herausgerissen hat.“

Harte Vorwürfe, die als nothwendige Folge der von ihm mit allen Naturphilosophen gemeinschaftlich behaupteten Identität göttlicher und menschlicher Vernunft S. 196—201 sich ergeben, welche aber unsere Lehre ganz nicht treffen. Denn was die Hauptsache betrifft, so ist uns die Schöpfung eine Erfahrungsidee, als die übersinnliche Wirkung Gottes in der Welt; diese fällt, weil Ursache und Wirkung unzertrennlich sind, als erster Ring der Erfahrung in dieselbe hinein, und ist daher wesentlich verschieden von der reinen Vernunftidee, Urwelt oder Welt an sich, als der absoluten über aller Erfahrung hinausliegenden Folge des absoluten Grundes in Gott. Die Erfahrungsidee, Schöpfung, ist also die übersinnliche Wirkung in der Erscheinungswelt, welche eine innere und äussere ist, beide als zwei Hälften eines Ganzen von gleicher Objectivität, wenn gleich von unendlich verschiedenem Werthe. Demnach hat die reelle Natur ein wahres und selbstständiges Bestehen, wie der ideelle Geist, welcher ungöttliche Dualismus aber nach Schirmer

S. 146 den Glauben an Gott aufhebt, womit er der Erfahruug widerspricht, welche factisch das Gegentheil darthut, aber damit keineswegs die Möglichkeit läugnet, diesen vermeintlich irreligiösen Dualismus, sowohl in der Erfahrungsidee des Schöpfers, ais in der reinen Idee Gottes zu einigen. Die Schöpfung widerspricht ferner ganz nicht dem unwandelbaren Wesen Gottes; denn so wenig der Künstler eine Verwandlung erleidet, wenn er Kunstgebilde schafft; so wenig geschieht dies bei Gott, wenn er Wesen schafft, er ist und bleibt wie er ist, sein Schaffen ändert nichts an seinem Wesen; er gleicht einer Wunderquelle, die durch ihr Ausfliefsen eher zu- als abnimmt, sein Schaffen ist nothwendige Mittheilung der Natur Gottes, kraft der Fülle der Liebe Gottes, worinn das Leben in seiner unendlichen Gestaltung sich bewegt. Dieses Schaffen fällt ferner nicht in Raum und Zeit, denn es ist eine rein übersinnliche Causalität, das Schaffen von Wesen, die allein in ihren endlichen Erscheinungen sich in Raum und Zeit bewegen, daher so weit sie schaffende Kraft besitzen, darin blofs nachschaffen können. Gott fängt auch in seinem Schaffen nicht an, wie das Geschöpf, weil dieses durch etwas Anderes zu seinem Schaffen, nämlich

Erleiden (Passivität) angeregt werden mufs, aber eben defswegen nur nachschaffen kann. Gottes Schaffen ist schlechthin reines Thun ohne Anfang, also ein Erstes, wie Er selbst allein Erster ist. Jeder Anfang aber ist stets ein Zweites, wie ja Schirmer S. 140 selbst sagt, denn er fällt in die Zeit: „der Anfang schliefst eine Vergleichung zweier Zeiten in sich, einer frühern und einer spätern Zeit, die der frühern folgt.“ Nach dieser Widerlegung, welche zugleich den Begriff der Schöpfung analytisch ins gehörige Licht setzen sollte, gehen wir zur Erfahrungsidee, Schöpfer, über, wie er als die übersinnliche Causalität aus seiner Wirkung, der Schöpfung der Welt, als Gesetz derselben in Erfahrungsbegriffen der reflectirenden Urtheilskraft erkannt werden mufs.

A. Nach der Quantität.

Im unermefslichen Raume tritt das für endliche Geister ewig unbegreifliche Leben in seinen organischen Bildungen tausendfältig gestaltet vor das schauende Weltauge hin. Denn im Sandkorn wie im Erdball; in diesem wie im Weltball; im Tropfen wie im Ocean; im Grashalme wie in der Eiche; in der Milbe wie im Elephanten; im Kinde wie im Greisen;

waltet ein durchgreifendes Gesetz, eine ewige Ordnung, welche die ganze sichtbare Welt zur Einheit verknüpft, es ist das ewige Gesetz des Lebens. Was ist aber Leben? Welcher Sterbliche hat es erklärt? Wenn hat je ein Mensch auch nur das Leben einer Milbe geschaffen; dies müfste er können, sobald er ihr Leben sich erklärt hätte. Staunend steht er vor ihm, bekennt demüthig seine Unwissenheit, und glaubt. Tief im glaubenden Gemüth schaut er das Urbild des Lebens, und sieht es wiederstrahlen, durch das verhüllte Antlitz der Natur, liebt und betet an den Schöpfer, den Urquell alles Leben. So stehen vor *ihm* die ewigen Gesetze, nach denen alle einzelnen Dinge, auch die, welche in einem bestimmten Umfange sich absondernd, ihre Seele in sich selbst haben, gebildet und zerstört werden. Er sieht wie Neigung und Widerstreben, überall ununterbrochen thätig, alles bestimmt; wie alle Verschiedenheit und Entgegensetzung sich wieder in höhere Einheit auflöfst. Er sieht endlich, wie er in allen wechselnden Erscheinungen des Lebens, ja in dem Wechsel zwischen Leben und Tod selbst, der auch ihn trifft, mit Ruhe und Gelassenheit in Demuth die Ausführung jener ewigen Gesetze erwarten mufs. In

diesen ewigen Gesetzen, welche sich im unendlichen Raume wechselseitig bedingen und beschränken, offenbart sich aber des Schöpfers, Alles im Raume bedingende, mithin an sich unbedingte Einheit.

B. Nach der Qualität.

In der unendlichen Zeit beginnt die sichtbare Natur ihr Entstehen, entwickelt und bildet sich in derselben aus. Nirgends in ihr ist Stillstand, sondern stets ewiger Wechsel. Denn wie sie angefangen hat, so endet sie anch wieder. Jedes Ende in der Natur ist aber neuer Anfang, und so geht es ins Unendliche fort; demnach bedingt Eins das Andere in der Natur, in ihr ist also ewiger Causalnexus. Hier treten aber auch edlere, sonach herrschende Kräfte hervor, welche die minder edlen ihrem Dienste unterordnen, und somit das Verhältniſs des Mittels zum Zwecke darstellen. Auf diese Weise offenbart sich in der Natur eine fortlaufende Stufenleiter höherer und niederer Kräfte bis zur höchsten hervortretenden freien Kraft des Menschen, der sich in solcher als Endzweck der irdischen Natur erkennt, aber selbst aus dem Schooſse der plastischen Naturkraft entsproſsen, mithin durch dieselbe nach Anfang und Ende

bedingt, auf den Schöpfer als die allein unbedingte, übersinnliche Ursache der Natur, in dem kein Anfang und kein Ende ist, geführt wird. Dadurch erhält der Mensch durch die Erfahrung den Begriff der unbedingten Unendlichkeit Gottes. Dieser und der Begriff der unbedingten Einheit Gottes, bilden zusammen den Begriff — Deismus.

In demselben wird Gott als Schöpfer unter dem Symbole des Weltorganismus im Ganzen wie im Einzelnen (in Letzterem teleologisch), im Gröſsten wie im Kleinsten, im Äuſsern wie im Innern, dargestellt, daher heiſst dieser Theil der Gotteserkenntniſs — Physikotheologie.

C. Nach der Relation.

Allein nicht bloſs die sichtbare Körperwelt, auch die unsichtbare Geisterwelt offenbart den Schöpfer, und zwar erst in seiner ganzen Herrlichkeit als rein geistiges Wesen mit Persönlichkeit und Freiheit. Das einzige Symbol ist hier der Menschengeist auf Erden, wie er als Verstand und Wille geistig erscheint. Nach Ersterem ist der Mensch ein mit Selbstbewuſstseyn sich bestimmendes Wesen, welche Eigenschaft mit dem

Worte, Persönlichkeit, symbolisch ausgedrückt wird. Vermittelst des Selbstbewufstseyns erkennt der Mensch als Verstandeswesen das äufsere und innere Naturgesetz, den Bestimmungsgrund seines Wissens und Handelns gegeben, und zugleich in diesem Gesetze den Zweck des Handelns und zwar zunächst zum Behuf des Wissens, das ja selbst ein Handeln, nämlich Thätigkeit des Geistes ist — ausgedrückt. Dieses Naturgesetz gibt er sich also nicht selbst, wie der Idealismus lehrt, sondern er findet es in und ausser sich objectiv vor sich, ihm ist also in der Erkenntnifs des Gesetzes der Dinge und Seiner selbst, als Dinges im Gegebenseyn, durch sein Selbstbewufstseyn nur die Freiheit in der Welt gegeben, dasselbe als Bestimmungsgrund seines Wissens aufzunehmen oder nicht, und im erstern Falle die im Gesetze gegebene Wahrheit mit der Gewifsheit im Geiste zu verknüpfen, woraus die unerschütterliche Überzeugung in der Erfahrung entspringt.

Will nun der Menschengeist wirklich erkennen, und so fort auch nach dieser Erkenntnifs auf die Objecte der Welt handeln, sie zweckmäfsig benutzen: so erfafst er das Naturgesetz in den gegebenen Dingen, die ihm darin sich offenbarende Wahrheit, als Erkenntnifs der

Wirklichkeit im Begriffe auf, welcher nichts anders ist, als eine Regel, allgemeine Vorstellung, von dem gesetzmäfsigen Zusammenhange der Naturdinge, den er in der abstracten Einheit des Begriffes erfafst und darstellt. Discursives Denken im Begriffe, den die Sprache im Worte symbolisch ausdrückt, ist aber nothwendige Selbstbeschränkung jedes endlichen Menschengeistes, weil alles Denken, wenn es nicht Anschauung, d. h. unmittelbare Vorstellung seyn soll, nur durch die Einschränkung möglich ist, dafs man nicht an alles, was die Anschauung darbietet, sondern nur an das Gemeinschaftliche oder Gesetzmäfsige der Dinge denkt, und an das Verschiedene in diesen Dingen nicht denkt; kurz alles menschliche Denken ist discursives, frei reflectirtes Vorstellen im Hinsehen auf das Gemeinschaftliche der Dinge, und zugleich im Wegsehen von ihren Besonderheiten, um das Gemeinschaftliche als die Regel im Normalbegriffe erfassen zu können. Daher ist durch den menschlichen Verstand stets nur ein beschränktes endliches Denken der unendlichen Natur der Dinge in ihrer Gesetzmäfsigkeit geschaffen. Diese Beschränkung fällt auch bei der höchsten Erkenntnifs durch speculative Vernunft in den reinen

Ideen nicht weg, sondern zeigt sich sichtbar darin, dafs der unerschöpfliche Reichthum, die unergründliche Fülle dieser Ideen nur in Theilvorstellungen, also discursiven Begriffen, klar erkannt werden kann. Hieraus ergibt sich die psychologische Unmöglichkeit, den Begriffen eine absolute, vom Denkenden und Gedachten, dem Sub- und Object, völlig unabhängige, Selbstbewegung, wie Hegel im Systeme der Logik den hohen göttlichen Machtspruch thut, zu ertheilen. Jeder Begriff an sich, ist nichts als die hohle Form, die inhaltslose Allgemeinheit in todter Erstarrung, der Mensch als denkendes Wesen erzeugt, bestimmt, verbindet, trennt und gebraucht Begriffe; seine logische verknüpfende Thätigkeit besteht in und durch Begriffe, und so ist diese das ewige Gesetz für das Formelle auch in jeder realen Erkenntnifs. Diese Begriffe erhalten aber ihren realen Gehalt aus der unmittelbaren Vorstellung, welche aus der Synthesis des Geistes mit der Natur entspringt, mithin sind diese Begriffe an den Geist und Natur als ihre Lebensquelle gebunden.

Losgerissen von diesem Lebensfaden sind sie das reine Nichts, und so das Seyn in diesen Begriffen und Nichts ganz Eins, wie H. mit vollem Rechte sagt.

Jede Veränderung, welche mit Begriffen vorgeht, ist also keine Selbstbewegung desselben; sie sind durchaus durch die Natur des menschlichen Vorstellungsvermögens bestimmt, welches sich aus der Vorstellung des Allgemeinen, d. h. durch den Begriff, zu einem Abstractum im Denkvermögen sich bildet, aber eben dadurch sich selbst beschränkt, d. h. losgerissen von der unendlichen Fülle jedes Gegenstandes in der unmittelbaren Vorstellung erkennen mufs. Diese Be riffe in ihren Abstractionen sind jedoch von hohem Werthe als das einzige Mittel, wodurch der endliche Geist aus der Unmittelbarkeit, welche ihm mit ihrem Reichthum erdrüken würde, sich zur Freiheit emporschwingen, und in Begriffen und Ideen als selbstbewufster gottähnlicher Weltgeist ein Leben im Geistesreiche der Wahrheit, Schönheit und Tugend, und durch diese heilige Dreieinigkeit in der Erscheinungswelt sich zum höchsten ewigen Leben in der Frömmigkeit schon auf Erden erheben kann. Stellen wir jetzt dem in seinen stets endlichen Begriffen wesentlich beschränkten, sonach endlichem Menschenverstande, Gott als verständigen Schöpfer gegenüber: so müfsen wir von dieser Beschränkung frei reflectirend wegsehen, und annehmen kön-

nen, daſs er durch sein Schaffen der Dinge auch das Gesetz dieser Dinge erschafft, mithin dasselbe nicht leidend, wie der geschaffene Mensch, und durch mühsames Hin- und Wegsehen im Reflectiren, nur discursiv erkennt; sondern das Ganze aller Dinge, so wie ihre Theile zugleich im Ganzen in ihrer Gesetzmäſsigkeit unmittelbar schaut, sonach des endlichen Verstandeswerkzeugs, der mühseligen Reflexion, nie bedarf. Dieser anschauliche göttliche Verstand muſs also ein unbedingter Verstand seyn, und so ergibt sich ihm gemäſs die unbedingte Persönlichkeit oder Verständigkeit Gottes, worin der Mensch die absolute Weltursache symbolisch als verständige denken muſs. Dem Bisherigen zufolge ist göttliches Erkennen stets eine absolute Erkenntniſs, wie sie der Mensch nie haben, und nie erreichen, sondern nur ihr unendlich sich nähern kann. Thörichter kann daher nichts gedacht werden, als die Grundlehre aus der Identitätsschule, daſs göttliche und menschliche Erkenntniſs identisch sey, der Mensch in ihr die volle Wahrheit, wie sie Gott besitzt, erwerben könne, sonach Gott selbst in der Erscheinungswelt sey.

D. Nach der Modalität.

Im menschlichen Willen vereinigen sich Verstandes- Raum- und Zeitwelt als dienende Kräfte, vermittelst welcher derselbe sich als Herrn der Natur und als Abkömmling einer höhern übersinnlichen Welt offenbart. Hier eröffnet sich das ewige Reich der Freiheit in seiner Unendlichkeit, und der menschliche Wille zeigt sich als legitimen Herrscher in der Erscheinungswelt über Alles, was nicht seines gleichen ist. So verhält es sich mit ihm in der Idee der Willensfreiheit, wie sie durch die psychologische Thatsache im erscheinenden Menschen begründet wird. Betrachten wir ihn aber in der Wirklichkeit, so finden wir ihn nach Oben, wie nach Unten, bedingt und beschränkt.

Nach Unten ist er bedingt 1) durch sein Werkzeug den Körper (und vermittelst desselbe durch die ganze Aussenwelt, womit der Körper in nothwendiger Beziehuug steht), durch den er allein auf die Aussenwelt wirken kann, wornach ihm nur eine kleine Sphäre seines unmittelbaren Wirkungskreises angewiesen ist. 2) durch sein Werkzeug, den endlichen Verstand, vermöge dessen sich sein Wirken nur so weit auf die Natur erstreckt, als das Er-

kenntniſs des Verstandes in derselben reicht; denn was er nicht in der Natur erkennt, ist so gut als Nicht für ihn da, es liegt ganz ausserhalb seinem Wirkungskreise.

Nach Oben ist er bedingt durch seine Abhängigkeit von einem höhern Willen, dessen Gesetz er zu vollziehen hat. In der Befolgung dieses Gesetzes Gottes heiſst seine erscheinende Kraftäusserung Sittlichkeit, der Erfolg derselben in der Handlung ist Güte. In der Endlichkeit des Willens liegt aber auch die Möglichkeit, diesem Gesetze durch Thun oder Unterlassen einer Handlung zuwider zu handeln, woraus das relative Böse entspringt. Demnach ist das Böse stets ein Erzeugniſs des endlichen Willens, eine bedingte Erscheinung, die erst in der Zeit als Gegensatz des Guten hervortritt. Ohne Ungereimtheit kann daher ein absolut Böses, der Satan, wie er in Judas Ischarioth erschienen seye, nicht gedacht werden.

Wollen wir jetzt, wie wir müſsen, auf Gott den Schöpfer symbolisch Freiheit im Willen übertragen, so muſs die doppelte Bedingtheit des menschlichen Willens durch Reflexion beseitiget werden. Got als freier Schöpfer der Welt, kaun 1) nicht abhängig seyn, nach Unten von der Natur, denn

diese ist in jeder Rücksicht sein Werk, sie hat also keine Macht über ihn, sondern er hat die unbeschränkte Macht über sie, ihre Nothwendigkeit ist durchaus in der Freiheit seines Schaffens begründet. Nothwendigkeit und Freiheis sind aber in Gott dem Schöpfer Eins. Hier begegnet uns aber ein scharfsinniger Denker (Neue theologische Annalen 1817. S. 535) „Willkür, sagt er, ist der Vorhof und der Durchgang zur Freiheit. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit derselben. Aus dem Zustande der Willkür kann man in den der Freiheit oder der Sclaverei übergehen; sie ist der Freiheit entgegengesetzt, und beide schliefsen einander völlig aus. So lange die Willkür herrscht, gibt es keine Freiheit, denn jene ist die Gesetzlosigkeit, diese, die ohne Gesetz nicht möglich ist, vernichtet alle Willkür. Gott kann man eben so wenig Freiheit als Tugend zuschreiben, weil in ihm keine Willkür ist, vielmehr ist in ihm unabänderliche Nothwendigkeit."

Wir antworten hierauf: Allerdings findet bei Gott keine Willkür statt, aber daraus folgt keineswsgs, dafs Gott keine Freiheit habe, sondern gerade das Gegentheil, dafs Gott allein unbedingte Freiheit, die vernünftigen Ge-

schöpfe aber nur bedingte, relative Freiheit haben, weil sie nach Willkür handeln können. Handeln nach Willkür aber ist Schwäche, ein Mangel der Vollkommenheit in der Natur des vernünftigen Geschöpfs, welcher eine Folge seiner Endlichkeit, Abhängigkeit von der äussern Natur ist, die es zwar überwinden kann, wenn es die innere freie Kraft gebrauchen will; wenn dies aber nicht geschieht, mithin es nach bloſser Willkür handelt, damit seinen verschuldeten Mangel an Willenskraft an den Tag legt, dessen intelligibler Grund für immer, wie die unbedingte Freiheit, Gutes zu thun, unerforschlich bleibt. Diese Willkür aber ist keineswegs Bedingung der Freiheit, weshalb dieselbe Gott abgesprochen werden müſste; denn Freiheit als eine übersinnliche Kraft ist keiner Bedingung unterworfen, sie ist eine unbedingte, ausser der Zeit liegende Causalität, fängt also nicht in der Zeit an, da in Gott weder Anfang noch Ende gedacht werden kann, ist sonach, wie jeder Anfang kein Zweites, sondern stets ein Erstes, wie auch Gottes That Erste ist und bleibt. Freiheit und unabänderliche Nothwendigkeit in Gott heben sich so wenig auf, daſs vielmehr ihr Zusammenfallen wesentlich zur Natur Gottes, als unerschaffenen allmächtigen Wesens, gehört. So

erhält ja auch der Mensch seine wahre Freiheit erst durch Befolgung des Sittengesetzes, welches selbst in der Idee unabänderliche Nothwendigkeit als Gottes Gesetz ist. Gottes Freiheit ist aber auch 2) nicht bedingt nach Oben, wie die menschliche Freiheit, denn er ist ja selbst der Oberste, Höchste, und so die unbedingte Bedingung alles dessen, was in der Raum- und Zeitwelt bedingt ist. Wir müſsen also den objectiven Begriff der Freiheit in Beziehung auf den Willen subjectiv betrachtet, Gott dem Schöpfer im unbedingten Willen beilegen, und hiermit die ganze Erkenntniſs von Gott dem Schöpfer beschlieſsen. Der unbedingte Verstand (Persönlichkeit) und unbedingte Wille in Eins zusammengefaſst, ist der Begriff des Theismus als Moraltheologie. Gott ist darin als Schöpfer einer verständigen und sittlichen Welt erkannt. So geben denn Deismus und Theismus wieder in Eins zusammengefaſst, den vollständigen Erfahrungsbegriff von dem Schöpfer der lebendigen äussern und innern, so wie der verständigen und sittlichen Welt.

III. ABSCHNITT.

Natürliche Erkenntniss Gottes durch den Verstand.

Wir kommen jetzt zu dem zweiten Weg, wie Gott in der Erfahrung erkannt wird, indem wir von Gott als übersinnlicher Ursache der erscheinenden Welt zur Wirkung als dieser erscheinenden Welt in der Betrachtung übergehen. Dem natürlichen Menschengeiste fällt es schwer, den bisher versuchten ersten Weg zu betreten, dazu gehört eine geübte wissenschaftliche Reflexion, wodurch sich der philosophirende Weltbeobachter seine metaphysische Gotteserkenntniſs verschafft. Den zweiten Weg kann aber jeder im Denken nicht ganz ungeübte Beobachter betreten, und darauf diejenigen Erfahrungsbegriffe von Gott gewinnen, welche im praktischen Leben am meisten anwendbar sind, und darin das gröſste Gewicht haben. Mit Recht führt daher diese Lehre den Namen natürliche Theologie im engsten Sinne.

A. Nach der Quantität.

Gottes ewig fortdauerndes Wirken in der erscheinenden Welt wird zuerst durch Erfahrung erkannt in der Raumwelt. In ihr ist

Eine Harmonie des Ganzen; Ein Bündniſs der Lebendigen zu einem heiligen Werk, es ist dieselbe Ursache des Daseyns und der Wechselwirkung in allen Dingen; eine Norm vom Menschen bis zum Wurm, ja bis zum Pilze, vom Kleinsten bis zum Gröſsten im lebendigen Organismus des Weltalls. Diese Alles einende Kraft ist die Allmacht Gottes.

B. Nach der Qualität.

Das ewig fortdauernde Wirken in der Welt der Erscheinungen wird ferner erkannt in der Zeitwelt. In ihrem ewigen Wechsel tritt sie als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vor das forschende Geistesaug. Auf solche Weise entstehen in ihr die Dinge, sind gegenwärtig im Daseyn, und vergehen. Wie aber die Dinge entstanden sind, haben sie schon Vergangenheit zurückgelegt, und ein gleiches Schicksal erwartet ihr momentanes Daseyn. Wie sie da sind, eilen sie auch wieder der Zukunft und Vergangenheit entgegen; und wie sie vergehen, beginnt mit denselben eine neue Gegenwart und Zukunft im ewigen Cirkelkreise. Nur eine Kraft beharrt im Daseyn, umfaſst Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einem Nu; diese ist die Allgegenwart

Gottes. Diese und die Allmacht Gottes in ihrer Vereinigung bilden den Begriff von **Gottes Erhaltung der Welt.**

C. Nach der Relation.

Wie in der Raum- und Zeitwelt das fortdauernde Wirken Gottes in ihren Erscheinungen hervortritt: so erhebt sich in der geistigen erkennenden Welt, die fortwirkende Gotteskraft, wenn das Geistesauge seinen Blick auf das menschliche verständige Wirken im Erkennen richtet. Ihm sind die unermeſsliche Raumwelt und die unendliche Zeitwelt als der Schauplatz seiner unendlich endlichen Erkenntniſsthätigkeit gegeben, er faſst sie in ihrer Einzelheit durch productive Einbildungskraft zuerst im Bilde, durch die mehr thätige Vorstellungskraft stellt er sie als einzelnen Gegenstand vor sein Geistesauge, erfaſst durch die noch thätigere Abstractionskraft das Gemeinsame der Gegenstände in Begriffen, welche die Sprache in Worten symbolisch darstellt, und zuletzt geht sein unendliches Streben im Erkennen dahin, das Wesen der Dinge in Ideen zu erfassen.

Welch ein unendlicher Schauplatz der erkennenden Thätigheit eröffnet sich hier dem

Forscherauge, das Universum im Gröfsten wie im Kleinsten bietet eine Unendlichkeit dar, die kein endlicher Geist in alle Ewigkeit zu umfassen vermag. Nicht allein die Totalität, das Universum, überschreitet den Begriff aller endlichen Intelligenzen; selbst in jedem individuellen Theile des Universums liegt, weil es eine göttliche Idee realisirt, etwas Unendliches, Unergründliches, durch keine Analyse zu Erschöpfendes. Durch Mannichfaltigkeit und Harmonie der Theile bietet jede Blume, jedes Insekt der Beobachtung immer neue Stoffe dar. So hat Lyonett mit der Analyse einer einzigen Raupe ein starkes Buch angefüllt. Spätere Anatomen werden in derselben Raupe neue Theile entdecken, und ein jeder Theil läfst sich ins Unendliche zergliedern. So ist jedes Individuum eine Unendlichkeit im Kleinen, ein Mikrokosmos.

Was demnach die Erfahrung der Dinge im Gröfsten wie im Kleinsten darbietet, kann von der höchsten menschlichen Erkenntnifsthätigkeit durch Ideen nie nach seinem Grundwesen begriffen werden. Die Identitätslehre mag dagegen schwätzen, was sie will. Das Zusammenfallen des Ideellen und Reellen, des Sub- und Objects, in menschlicher Erkenntnifs ist

eine unendliche Aufgabe für den endlichen Menschengeist, die er nie lösen, sondern sich ihr nur ins Unendliche annähern kann. In der göttlichen Idee, der prästabilirten Harmonie, ist sie allein gelöſst, und diese muſs sich jetzt durch Erfahrung bestätigen. Da nämlich die menschliche Erkenntniſskraft die unendliche Aufgabe der Identificirung des Sub- und Objectiven in der Wirklichkeit erstreben soll: so muſs sie deren Möglichkeit nothwendig voraussetzen, und eben diese Möglichkeit denkt er im göttlichen Begriff der prästabilirten Harmonie, oder der Identität des Ideellen und Reellen.

Der Herabwürdigung dieses Begriffes zu einem Weltbegriffe verdankt die Identitätsschule ihr Entstehen, und dem constitutiven Gebrauche dieses Begriffes ihre Ausbildung und ephemerisches Daseyn. Der von uns gegebenen wissenschaftlichen Erkenntniſs dieses ungeheuren, ja wir möchten sagen, (theoretisch) gottlosen Fehlgriffes, muſs ihr klägliches Ende, Ikarus Schiksal, unfehlbar auf dem Fuſse folgen. Unsere Aufgabe ist hier, die Erkenntniſs Gottes nach diesem Begriffe zu denken, aber ja nicht zu begreifen. Nach der Quantität umfaſst diese alles Daseyn in der Welt; in qualitativer

Hinsicht, dringt sie bis auf den tiefsten Grund des Daseyns des Geistes und der Dinge. Relativ betrachtet fällt ihr Wissen von den Gegenständen mit dem als Gewufsten ganz zusammen, so dafs Gewufstwerden und Wirklichseyn, Vorstellung und Gegenstand, Ideelles und Reelles, völlig Eins sind. Man kann ein Wissen dieser Art ein Construiren des Wirklichen nennen, welches jedoch von der Construction in der Mathematik verschieden ist, worin nichts Wirkliches, sondern nur Etwas, das Gedankenrealität hat, construirt wird; so wie aber das göttliche Wissen in objectiver Rücksicht unbedingt ist, eben so hat es diese Eigenschaft auch als subjectives Wissen d. h. als Gewifsheit an sich; es ist in dieser Beziehung nicht, wie das menschliche immer nur ein Überzeugtseyn, sondern ein Erleben, in welchem das Sichbewufstseyn mit der Wirklichkeit dessen, was den Inhalt des Bewufstseyns ausmacht, gänzlich zusammenfällt, und darum für den menschlichen Verstand, der nur ein durch Dinge, die ihm gegeben sind, bedingtes Wissen hat, unbegreiflich seyn mufs. In Beziehung auf Modalität umfafst das göttliche Wissen jede gegenwärtige, vergangene und zukünftige Handlung der Freiheit, welche

in der Welt sich ereignet, nicht als Ereignifs (historisch), sondern unabhängig von ihrem Wirklichwerden und gleichsam genetisch; auch dieses bleibt für den menschlichen Verstand unbegreiflich, weil freies, d. h. aus Nichts als nur aus sich selbst hervorgehendes, mithin vor dieser seiner Selbsterzeugung noch in keiner Hinsicht wirkliches Wissen von Etwas, welches, um durch ihn gewufst zu werden, immer schon als wirklich vorausgesetzt werden mufs, ein für menschliche Einsicht schlechterdings unaufheblicher Gegensatzt ist. Hiemit ist die Allwissenheit Gottes in theilweisen Vorstellungen entwickelt dargestellt.

D. Nach der Modalität.

Das fortdauernde Wirken Gottes in der erscheinenden Geisterwelt offenbart sich endlich in dem göttlichen Willen als einer unendlich freien Selbstbestimmungskraft. Nicht wie der relativ freie menschliche Wille fängt der göttliche Wille in der Zeit an zu wirken, sondern von Ewigkeit wirkt er fort, ohne Anfang und Ende. Daher kann er auch nur Gutes wirken, denn nur dieses kann aus jeder absolut freien Selbstbestimmungskraft des göttlichen Willens hervorgehen, da derselbe an keinem zeitlichen vergänglichen Bestimmungsgrunde

haftet, sondern diesen lediglich in seinem wandellosem Seyn, der ewigen Thätigkeit, besitzt. Das Nichtgute im menschlichen Willen ruht immer nur auf einem Andern, entsteht stets aus einem zeitlichen, vergänglichen Bestimmungsgrunde, der Begierde, worin alles Böse keimt, Wurzel faſst, und zum Stamm heranwachst. Der göttlicke Wille, über jedes Bedürfniſs erhaben, keiner Begierde unterworfen, kann nur Freies schaffen, nur unbedingt hervorbringen, ein Unbedingtes hervorbringen, also nur in sich selbst Bestehendes, um Seiner selbst willen Werthes, absolut Gutes, Heiliges. Darum aber ist Gottes Wille ein heiliger, weil er rein nichts als Wille, weil er lebendiger, ewiger Wille, stark in sich. unbedingt und unbeschränkt stark ist.

Hieraus ergibt sich der Begriff Allgüte oder Heiligkeit Gottes.

Verbindet man die Allgüte mit der Allwissenheit Gottes, so geht daraus der Begriff einer göttlichen Regierung der Welt hervor. Dieser mit dem Begriffe von Gottes Erhaltung der Welt geeiniget, gibt den vollständigen Begriff von der Vorsehung Gottes.

Hauptresultat.

Hiermit ist die vollendete Erkenntnifs Gottes durch den Menschen, nämlich die Religionsphilosophie objectiv betrachtet, geschlossen, da Gott unmittelbar im übersinnlichen Bilde, und nach seinem Urverhältnifse zur Welt reingeistig geschaut, und zuletzt mittelbar in Symbolen erkannt, mithin durch Erfahrung aufs neue bestätiget wurde. Auf diese Weise ist das höchste Ziel menschlicher Forschung über Gott und göttliche Welt erreicht, weil Erfahrung und Speculation den heiligen Bund ihrer Vereinigung auf ewige Zeit nunmehr abgeschlossen haben. Beide nämlich, Erfahrung und Speculation, oder äusseres oder reales, und inneres oder ideales Leben, müfsen sich in der wahrhaften Erkenntnifs Gottes, so wie jedes Gegenstandes, durchdringen, so wie sie im natürlichen Bewufstseyn des Menschen verbunden sind; und die Aufgabe der Philoso- ist es eben, das Bewufstseyn des Menschen, das bei erwachender Reflexion in die Extreme sich verirrt, und auf dem künstlichen Wege und Abstraction immer mehr von der unmittelbaren Wahrheit abschweift, durch die

vollendete Kunst der Abstraction, die speculative Dialektik, wieder auf den natürlichen Weg zurückzuführen, also durch Kunst die Natur wieder herzustellen.

Nur der wahrhaft speculirende, der nicht auf dem einseitigen Wege der Abstraction fortgeht, sondern in der Abstraction die Gesammtheit des Lebens umfafst, d. h. das Leben in seiner geistigsten und verklärtesten Wesenheit ergreift, wird zuletzt zur Centralidee alles Seyns und Denkens gelangen, in welchem sich die Unbedingtheit des Lebens aufschliefst, und jede Trennung, jeder Gegensatz vom Seyn und Denken, Natur und Freiheit, Erfahrung und Speculation, zur lautersten Harmonie sich verklärt — zur Idee des göttlichen Wesens. Sonach ist es die Bestimmung der Philosophie sich in der Religion zu verklären, und in ihr als künstliche Abstraction und Speculation unterzugehen, d. h. wieder Natur, unmittelbare unbedingte Erkenntnifs und Anschauung zu werden.

Darum wurden auch die höchsten speculativen Resultate nur durch die in weitem Abstande von dialektischem Schnörkelwerk, wie im neuesten Scholasticismus, erzeugt, und wer-

diese Mittel findet, ist der Hebel seiner Zeit. Aber nicht in negativen bloſs formellen Ansichten des Lebens durch vermeintlich sich selbst bewegende Begriffe der Identitätsschule, sondern nur alsdenn, wenn das Leben in seiner positiven Wesenheit erfaſst und ausgesprochen worden, wenn es im Gemüthe, den edelsten reinsten Gefühlen des Selbstdenkers von selbst aufgegangen ist, gelangt man zum ersehnten hohen Ziele. Die einzig wahre Philosophie ist allem Bisherigen zu Folge kein Resultat der logischen abstracten Forschung, sondern die unmittelbare, innere, sich Selbstoffenbarung des Lebens, sie ist, wie das Kunstwerk, das Product der Genialität. Aber auch nur auf diesem einfachen Wege kann die Philosophie ihre erhabene Bestimmung erfüllen — Bildnerin der höhern geistig vollkommneren Menschheit zu seyn, uno sodenn in ihren gemeinfaſslichen Resultaten ein Gemeingut für die ganze Menschheit zu werden.

Werfen wir jetzt noch einen Blick auf unser Versöhnungswerk, so hoffen wir dem übernommenen Amt eines Friedensrichters in bester Form Rechtens Genüge geleistet zu haben, indem wir den statum causae in den geschilderten drei

möglichen Religionssystemen S. 9—46 in seiner ganzen Stärke hervorhoben, sodenn die verschiedenen Partheien in wörtlichen, das Wesen ihrer verschiedenen Ansichten erschöpfenden, Actenauszügen reden liefsen, und jedem Einzelnen die Gegenparthei in der Function des Kritikers entgegenstellten S. 48 — 197. Hier wurde der status causae in der Zusammenstellung der Vereinigungspuncte S. 197 — 8 reassumirt, und damit zum Friedensspruche hintersetzt, womit der erste Theil schlofs.

Das Endurtheil mit den rationibus decidendi wurde nun im zweiten Theile ausgesprochen.

Da wir die speculative Vernunft, mit ihren sie unterstützenden Hülfskräften des erkennenden Geistes und Gemüthes, als obersten Richter in unsern Religionsstreitigkeiten erkannt, und das Urtheil nach deren Aussprüchen, die vermöge ihres Grundwesens und Grundform wie wir sie dargestellt haben, ohne Wechsel, mithin untrüglich ist, gefällt haben: so findet keine weitere Appellation statt. Dagegen liegt es uns noch ob, die theoretischen Aussprüchen der speculativen Vernunft, und der ihr untergeordneten geistigen Kräfte, des Gemüthes, Verstandes und der reflectirenden Ur-

theilskraft, in ihrer praktischen Anwendbarkeit im Menschenleben mit Kraft, Nachdruck und Würde vorzuweisen.

II. PRAKTISCHER THEIL.

Nunmehr am Ziele unserer religiösen Forschungen haben wir noch den Menschen subjectiv in seinem religiösen Zustande zu betrachten, und damit den praktischen Theil der Religionsphilosophie als objectiver Wissenschaftslehre darzustellen.

Wie die Liebe als das unmittelbare Walten gottähnlicher Freiheit im Menschenleben in seiner dreifachen Gestaltung als Liebe zu dem Heiligen in sich selbst, als Liebe zu dem Heiligen in seinem Mitmenschen und der heiligen Natur, und als Liebe zu dem Heiligsten in Gott, und diese Drei in dem Höchsten, der Liebe Gottes, vereiniget, den objectiven Inhalt der ganzen Religion ausmacht: so muſs mit Ihr die religiöse Gemüthsstimmung nach ihrem subjectiven Gehalte parallel laufen, mithin dreifach gestaltet, sich wieder in einem Höhern einigen, und auf diese Weise sich wissenschaftlich darstellen lassen. Der religiöse Seelenzustand äussert sich demnach:

I. in der Demuth, als dem tiefsten Bewuſstseyn der Unangemessenheit eines heiligen Lebenswandels des Menschen, welches aus der Vergleichung mit dem heiligen Willen Gottes, und dem Zurufe Gottes: „Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig“ wahrgenommen wird. Hieraus entspringt die stille Sehnsucht um Hülfe, den gefühlten Mangel immer mehr zu tilgen. Wohin kann sich aber das religiöse Gemüth in seiner Beklemmung anderst noch wenden, als zu dem Urquell der Heiligkeit, mit der inbrünstigen Bitte, seine Kraft im Streben zu dem vollendeten Guten in der Heiligkeit zu stärken, die tiefgefühlte Schwäche aufzurichten, die Abwege von der geraden Laufbahn nach dem ewigen, heiligen Ziele vermeiden zu lernen. Die Äusserung dieser Sehnsucht ist im Allgemeinen die Andacht und im Besondern das Gebet. Der religiöse Seelenzustand offenbart sich

II. in der Dankbarkeit gegen den erhabenen liebevollen Geber aller leiblichen und geistigen Güter dieses Lebens. Je lauterer das Gemüth, je heiliger der Sinn, desto gröſser und stärker wird auch dieses Gefühl hervorbrechen, und den Dank nicht bloſs mit den Lippen in gehaltlosen Worten, sondern durch

die That, den grofsen Wohlthaten nachzuahmen bewähren. Dies allein ist wahre Dankbarkeit gegen Gott, da er unserer nicht bedarf, dafs wir als Stellvertreter Gottes im Wohlthun gegen seine bewufsten Geschöpfe (Menschen und Thiere), in Hülfsleistung gegen die Bedürftigen, in Tröstung und Aufheiterung der Leidenden und Verlassenen, in Versorgung der Wittwen und Waisen, Gott im Daseyn offenbaren, und so den Namen Gottes mit dankbarem Gemüthe auf Erden verherrlichen. Der religiöse Zustand äussert sich

III. in der Ehrfurcht, heiligen Scheu vor dem Allerhöchsten, worin der unsterblich sterbliche Himmels- und Erdensohn einerseits seinen unendlichen Abstand vor dem Allmächtigen, Allgegenwärtigen, Allwissenden und Heiligsten fühlt; andererseits aber im tiefsten Bewufstseyn seiner innigsten Verbindung mit demselben sich gestärkt, ja bis zur Begeisterung erhoben findet, auf Gotteswegen in steigender Erkenntnifs der Wahrheit, Schönheit und Sittlichkeit, so wie in freudigem Rechtthun auf Erden fortzuwandeln, jedes Hindernifs muthig zu überwinden, und der Erreichung eines unendlichen Ziels im himmlischen Ver-

trauen zu Gottes weiser Leitung und Führung gewiſs zu seyn.

IV. Alle drei religiösen Zustände vereinigen sich endlich in dem Brennpunkte des religiösen Lebens, der Frömmigkeit. Dieser erhabene Gesammtzustand thut sich kund durch Selbstbeherrschung in freudiger Entsagung auf die nicht unentbehrlichen Güter dieser Welt, wie Reichthümer, äussere Macht und Rang, welche der Fromme auch im Besitze derselben als bloſse Mittel zu irrdischen Zwecken gebraucht, diese aber insgesammt dem heiligen Endzwek seines Lebens in Gott untergeordnet, und in Vergleichung mit seinem allein absoluten Werthe, und im eintretenden Widerstreite mit demselben als reines Nichts betrachtet. Diese Selbstbeherrschung löſst allein gründlich die Erbsünde der Eitelkeit auf, und gibt die wahre Scheu vor Willkür, Frevel und Übermuth. Aus ihr entspringt aber auch der höchste religiöse Gemüthszustand der Seligkeit in Gott. Hier stört kein irdisches Ringen nach zeitlichen Gütern. Hier weilt der Fromme in einem Leben, wodurch er nicht nur der Sterblichkeit entflieht, sondern auch die Weihe unsterblicher Güter empfängt; in einer Thätigkeit, die so ruhig, wie die tiefste

Ruhe, die so thätig, wie die höchste Thätigkeit ist.

Auf vollkommene Weise durchdringen sich demnach in dem von Gott und Gotteswelt begeisterten und möglichst aufgeklärten Frommen die tiefste allumfassende Kraft der Vernunft und das höchste freieste Spiel heiliger Phantasie; die regste Beweglichkeit des Willens und die innigste Gebundenheit des Gefühls — denn jetzt durch Erkenntnifs und That von irdischen Fesseln frei, wandelt Er, die geistige Vollendung immer mehr erstrebende Fromme, im himmlischen Gewande eines hehren Genius auf Gottes Auen!

Nachrede.

Während des Abdruckes dieser Schrift wurde die Censurfreiheit der Professoren aufgehoben. Pflichtschuldigst schickte ich das Manuscript mit den gedruckten Bogen unverweilt zur Censur ein, weshalb mehrere Wochen der Druck unterbleiben mufste. Da aber bereits in einer Literaturzeitung das Werk im Drucke als fertig angezeigt war: so mufste die Hälfte der Recensionen, um zu Ende zu kommen, weggelassen werden, welche, wenn das Werk günstig aufgenommen werden sollte, als Anhang nachgeliefert werden, damit die vollständige Literatur in die Hände freundlicher Leser komme.

Druckfehler

welche man nicht zu übersehen bittet.

S. 24 Z. 23 statt began, lies begann.
— 42 — 13 st. gottähnlich l. göttlich.
— 68 — 10 st. dus l. das.
— 71 — 12 st. bestimmen l. beistimmen.
— 106 — 19 st. Feiheit l. Freiheit.
— 151 — 18 st. nach Induction setze bei: zu.
— 164 — 9 st. ern l. sofern.
— 183 — 20 st. Abhandlungen l. Abtheilungen.
— 12 — 2 statt elt l. Welt.
— 204 — 20 st. Klarkeit l. Klarheit.
— 222 — 24 st. Religion ist l. ist Religion.
— 230 — 22 st. gottähnlich l. göttlich.

In der Vorrede Seite VIII. sind in den drei letzten Zeilen drei den Sinn jedoch nicht entstellende Druckfehler, welche dadurch entstanden, dafs von dieser Seite die drei letzten Zeilen aus Versehen vor dem Abdrucke zusammenfielen, und nicht wieder zur Revision eingeschickt wurde.

Heidelberg, gedruckt bei M. Gutmann, Universitätsbuchdrucker.

Zur Seite 246 — 268.

Organismus der transcendentalen Vernunft.

	I. Urgeist		II. Welt.		III. Gott
I. Quantität:	absolute Einheit	—	absolute Vielheit	—	absolute Allheit
II. Qualität:	— Idealität	—	— Realität	—	— Einheit des Ideellen u. Reellen.
III. Relation:	— Homogeneität (Ursubstanz.)	—	— Specification (Urcausalität)	—	Stetigkeit (Urgemeinschaft)
VI. Modalität:	— Möglichkeit	—	— Wirklichkeit	—	Nothwendigkeit.

I. Synthetisches System der speculativen Vernunft.

I. Urgeist — Thesis.

A. Modalität
Nach Innen betrachtet, ist ewiger Grund der Gedanken über die Welt.

B. Relation
Nach Aussen wirkend betrachtet ist ewiger Grund objectiver Erkenntnifs von der Welt:

1. Qualität:
Seinem Inhalt nach — ewiger Grund der Thätigkeit.

2. Quantität:
Seinem Umfang nach — ewiger Grund der Einheit.

II. Welt (Universum) — Antithesis.

A. Modalität
Nach Innen, wie sie sich dem Geist offenbart, ist ewiger Grund des Gebundenseyns in der Individualität, ewiges Daseyn.

B Relation
Nach Aussen, wie sie der Geist in ihrem lebendigen Wechsel anschauen mufs, ist ewiger Grund aller Veränderungen im Daseyn — Urcausalität:

1. Qualität:
Seinem Inhalt nach, ewiger Grund des Leidens der Dinge.

2. Quantität:
Seinem Umfang nach, ewiger Grund der Mannichfaltigkeit.

III. Gott — Synthesis.

A. Modalität
Nach Innen, wie der Geist durch sein Innerstes erregt, göttliches Wirken in sich findet:
Nothwendigkeit Gottes.

B. Relation
Nach Aussen, wie der Geist, durchdrungen von Gottes Seyn, überall die Spuren seines Wirkens in der Welt findet:
Urgemeinschaft Gottes mit der Welt.

1. Qualität:
dem Inhalt nach, im harmonischen Ineinanderwirken der Körper und Geisterwelt:
Immanenz Gottes.

2. Quantität:
dem Umfang nach, der Urgrund schlechthin, von dem Alles ,in der Welt aus- und zurückgeht:
Allheit Gottes.

II. Dogmatisches System der speculativen Vernunft.

I. Gott.

A. Quantität
Absoluter Urgrund von der Welt.

B Qualität
Absolute Einheit des Ideellen und Reellen in der Welt:

1. Relation:
absolute Gemeinschaft der Welt mit Gott.

1. Modalität:
absolute Nothwendigkeit Gottes für die Welt.

II. Welt im Urgeiste.

A. Quantität
ewige Mannichfaltigkeit im Daseyn.

B Qualität
ewiges Leiden im Daseyn:

1. Relation:
ewiger Wechsel

2. Modalität:
ewiges Gebundenseyn

III. Urgeist in der Welt.

A. Quantität
ewige Einheit objectiver Erkenntnifs von der Welt.

B Qualität
ewige Thätigkeit

1. Relation:
ewige Richtung des Geistes zur Welt.

2. Modalität:
ewige Geschlossenheit der Gedanken über die Welt.

Zur Seite 246 — 268.

III. Factischer Beweis der Einheit der Synthesis und Analysis der speculativen Vernunft.

Progression.

I. Gott in der Welt.

a. Quantität: der Urgrund κατ'ἐξοχὴν
b. Qualität: absulute Einheit des Ideellen und Reellen in der Welt.

1. Relation: absolute Gemeinschaft mit der Welt.
2. Modalität: absolute Nothwendigkeit.

II. Welt in Gott.

Das Universum — Μακροκοσμος.
a. Quantität: ewige Mannichfaltigkeit.
b. Qualität ewiges Leiden
1. Relation: ewiger Wechsel.
2. Modalität: ewiges Gebundenseyn

B. Der Urgeist — Μικροκοσμος.
a. Quantität: ewige Einheit der Erkenntnifs
b. Qualität: ewige Thätigkeit.
1. Relation ewige Richtung des Geistes zur Welt.
2. Modalität: ewiger Grund alles Denkens über die Welt.

Regression.

I. Urgeist.

a. Modalität: Ewiger Grund objectiver Erkenntnifs.
b. Relation: ewiger Grund des Bestehens im Wechsel der Dinge.
1. Qualität: ewiger Idealgrund.
2. Quantität: ewiger Grund der Einheit.

II. Welt.

a. Modalität: ewiger Grund der Individualität im Daseyn.
b. Relation: ewiger Grund d. Veränderungen im Daseyn.
1. Qualität: ewiger Grund des Leidens.
2. Quantität: ewiger Grund der Mannichfaltigkeit.

III. Gott.

a. Modalität absoluter Grund der Nothwendigkeit.
b. Relation: absolute Gemeinschaft des Denkens und Daseyns in Gott.
1. Qualität: absoluter Grund der Einheit des Ideellen und Reellen
2. Quantität: absoluter Urgrund — absulute Absolutum.

Tafel der Begriffe von Gott.

Zur Seite 271 — 318.

		Quantität	Qualität	Relation	Modalität.
Vernunft-begriffe	positive	Allheit.	Immanenz	Urgemeinschaft	Nothwendigkeit.
	negative	Unermefslichkeit.	Ueberschwenglichkeit.	Unerforschlichkeit	Unergründlichkeit.
Erfahrungs-begriffe.	der reflectirenden Urtheilskraft	Unbedingte Einheit	Unbedingte Unendlichkeit.	Unbedingte Persönlichkeit.	Unbedingte Freiheit.
	des Verstandes	Allmacht.	Allgegenwart	Allwissenheit.	Allgüte.

Allmacht und Allgegenwart: Gottes Erhaltung der Welt — Allwissenheit und Allgüte: Gottes Regierung der Welt.

Vorsehung Gottes in der Welt.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Weise, Ferdinand Christoph

Erstes dogmatisches System der Philosophie

Bd.: 1

Heidelberg 1820

Ph.u. 542 m-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047301-5